Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр

СУМЕРКИ БОГОВ



mois pas
regrette bien
mes classes car
le travail
aussi l'hiver et ma
mais j'avais été

le 22 Janvier 1

Ma bonne petite
ma promenade
du bal de samedi.

excessivement
paraît dans

des lauriats
plus tard accepter
Je vous
excuses et de choses

VII

Le cerceau qui
tombe. Et
et fait

Ron

Le C. Amiral
Divon de l'Escadre du Nord.

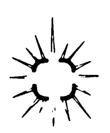
Maire du XVI[e] Arrond[t] de
Gouvernement Militaire de
union projetée entre M[r] Sartre
M[elle] Schweitzer me paraît
toutes les Conditions de Convenance
désirables.

à Bord, le 10 Avril
LE COMMANDANT

Vice-Amiral

Sleygue
pour la suite
à Monsieur le Vice-Amiral Commandant
en chef Préfet maritime à Toulon
Massénov. Brest le 11 avril 1904
P. C.

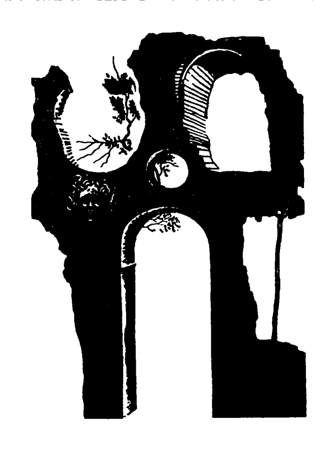
J. P. Sartre
Raspail



Библиотека
атеистической
литературы

Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр

СУМЕРКИ БОГОВ



Москва
Издательство
политической
литературы
1990

ББК 86.37
С89

Составление и общая редакция
А. А. Яковлева

С $\frac{0402000000-134}{079(02)-90}$ Заказ Союзкниги

ISBN 5—250—01275—2

ПРЕДИСЛОВИЕ

В марксовой работе «К критике гегелевской философии права. Введение», написанной в конце 1843 — начале 1844 г., мы встречаем тезис, до сих пор, по-видимому, в полной мере не оцененный. Маркс пишет: «...критика религии — предпосылка всякой другой критики» *. Религия для Маркса, как и для многих революционно настроенных демократов того времени, представляла собой воплощение догматического, авторитарного, сковывающего мысли, чувства и действия духа. Преодолеть религию означало преодолеть догматизм, веру в безусловность тех или иных постулатов, выливающуюся в безусловное подчинение существующим социальным институтам или лицам, их представляющим. В этом свете ясны и его дальнейшие слова: «Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого» **. Логическим развитием этих представлений является классическое положение марксизма о том, что в основе превратного, рабского мышления лежит превратный мир государства, общества. Именно они порождают мировоззрение человека, который

---

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 414.
** Там же, с. 415.

«или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» *.

Атеистическая мысль — хотелось бы подчеркнуть это особо — имеет исторические традиции, восходящие к древности, она возникла задолго до марксизма и продолжает существовать в немарксистских формах и сегодня. Отличительная черта марксистского подхода к религии состоит в том, что критика религии ставится в связь с критикой практики, то есть социальных установлений, институтов, отношений и т. д., более того, опосредуется критикой практики. Именно через преобразование общества можно воздействовать и на религиозное сознание. Немарксистская же критика религии направлена непосредственно на само религиозное сознание и не затрагивает вопроса о преобразовании социальной действительности, его порождающей и воспроизводящей.

Своего рода примерами такой критики являются публикуемые в сборнике произведения классиков философии конца XIX — середины XX века Ф. Ницше, З. Фрейда, Э. Фромма, А. Камю и Ж. П. Сартра **. Долгое время в нашей литературе подчеркивали прежде всего «недостаточность», «ограниченность» буржуазного атеизма и свободомыслия. Хотелось бы заметить, что классики марксизма-ленинизма рассматривали это явление более всесторонне, не столь однозначно. Так, Марксу принадлежит тезис (часто, впрочем, цитируемый вне контекста критики религии): «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория (в данном случае имеется в виду атеистическая критика. Разр. моя.— *А. Я.*) становится материальной силой, как только она овладевает массами» ***. Известно, какое значение Маркс придавал «теоретической эмансипации», неоднократно подчеркивая, что «политическая эмансипация не есть доведенный до конца, свободный от противоречий способ *человеческой* эмансипации» ****. В. И. Ленин прямо настаивал на союзе с немарксистами в деле атеистической критики, подчеркивал позитивный смысл критики религии, скажем, со

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 414.

** Краткие биографические сведения о Ницше, Фрейде, Фромме, Камю и Сартре читатель найдет в комментариях к сборнику. Там же рассказывается и об обстоятельствах написания публикуемых работ.

*** *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 422.

**** Там же, с. 388.

стороны французских просветителей XVIII века, называл их произведения образцами атеистической литературы. В работе «О значении воинствующего материализма» он указывал, что «союз» с ними в той или иной форме, в той или иной степени «для нас обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами» *.

Творчество знаменитого философа XIX века Фридриха Ницше, к сожалению, почти неизвестно современному читателю в нашей стране, хотя в начале века в России широко издавались его произведения (качество большинства переводов, впрочем, оставляло желать лучшего). Увлечение идеями и личностью Ницше во многом передалось и тем поколениям философов, мыслителей, литераторов, которые принадлежат второй половине XX столетия. На Западе основные работы Ницше регулярно переиздаются, предлагаются различные, иногда прямо противоположные, интерпретации его идей. Короче говоря, Ницше продолжает оставаться современным философом. Думается, что всестороннюю оценку его концепций с точки зрения марксизма еще предстоит дать после того, как они будут тщательно проанализированы, а основные произведения Ницше заново переведены и изданы. В «Антихристианине», одном из главных произведений позднего периода творчества Ницше, содержится множество идей, которые принято считать классическими для этого мыслителя. Рассмотрение всех его идей вышло бы за рамки задач данного предисловия, поэтому остановимся на одной, весьма важной и до сих пор вызывающей споры и частое осуждение — на известном положении Ницше: «Падающего — толкни».

Какой смысл вкладывал немецкий философ в этот сам по себе неприглядный тезис? Ницше прежде всего имел в виду критику христианства, которое считал религией слабых, униженных, рабов. Христианская религия отрицает свободу мышления, самостоятельность действий человека. Больше того, христианский догматизм, как и всякий другой, н у ж д а е т с я в слое подавленных людей, на который он мог бы опираться. За несколько десятилетий до Ницше Маркс писал по этому поводу: «Слабость всегда спасалась верой в чудеса; она считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении

---

* *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 28.

посредством заклинаний, и утрачивала всякое чувство реальности из-за бездейственного превознесения до небес ожидающего ее будущего и подвигов, которые она намерена совершить, но сообщать о которых она считает пока преждевременным» *. Социальная база христианской религии — как раз люди внутренне несвободные, более того, превратившие собственную несвободу в идеал, смирение — в добродетель. Но человек — движется далее мысль Ницше — свободен, а смирение есть оковы, которые надевает на людей лицемерная каста жрецов ради достижения собственной власти. Вывод Ницше выглядит парадоксальным: не свержение строя, порождающего несвободу, а возрождение идеала сильной и свободной личности — идеала античности и Возрождения, отказ от культа слабости и униженности, покаяния, жертвы и самопожертвования, навязанного религией лицемерия.

Нацизм в свое время ухватился за эти рассуждения Ницше, истолковав их на свой лад и объявив войну «слабым», а именно тем, кого следовало бы поработить или уничтожить ради процветания «высшей расы». Но фашистская интерпретация идей Ницше, разумеется, до крайности искажала его мысли, превращала мыслителя в шовиниста и человеконенавистника, каким он не был. Вины философа в такой интерпретации его трудов нет, читатель сможет убедиться в этом, внимательно прочитав перевод «Антихристианина».

Работы Зигмунда Фрейда, как известно, вызвали резко враждебное отношение в религиозных кругах. Как и предполагал основатель психоанализа, атака на это направление в психологии и психотерапии началась после того, как психологическому исследованию стали подвергать религиозные убеждения, этот последний бастион слепой веры. По-видимому, именно в лоне религиозной критики был рожден, вылеплен образ Фрейда как некоего интеллектуального чудовища, посягнувшего на святая святых — мир интимной жизни человека. Дело не ограничилось нападками теологов. В нацистской Германии все произведения мыслителя были сожжены публично. Геббельс, руководивший в 1933 г. сожжением книг, неугодных режиму, сопроводил акт уничтожения произведений Фрейда следующими словами: «За разрушающую душу пере-

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 8, с. 123.

оценку сексуальной жизни и во имя благородства человеческого духа предаю пламени работы некоего Зигмунда Фрейда».

В нашей стране последние издания Фрейда датируются началом 30-х годов. После этого происходившие в обществе негативные процессы, связанные с культом личности Сталина, сделали невозможным не только развитие, но и само существование довольно сильной, с мировой известностью, советской психоаналитической школы. Вплоть до последнего времени идеи и методики психоанализа, как правило, объявлялись «иррационализмом», несмотря на всю необоснованность такого рода оценок. В статье «Будущее одной иллюзии» Фрейд предстает продолжателем как раз рационалистической, просветительской линии в философии.

Собственно психологические идеи Фрейда стали уже при его жизни предметом научной критики, методики его были во многом пересмотрены, а сама школа психоанализа претерпела значительную эволюцию. Поэтому с научной точки зрения концепцию Фрейда можно оценить лишь как этап — хотя и важный — в развитии современных представлений о феномене бессознательного и его роли в человеческом поведении. Однако выводы Фрейда, касающиеся места религии и религиозных заблуждений в культуре, обществе и сознании человека, сам подход к религии как к феномену психики и в контексте изучения неврозов представляются интересными и в определенных моментах плодотворными, продолжающими рационалистическую критику религиозного мировоззрения.

Эрих Фромм известен советскому читателю по книге «Иметь или быть?» *. Ученик Фрейда, один из классиков направления, получившего название «неофрейдизм», Фромм значительную часть своих работ посвятил популяризации идей учителя. Новое в его взглядах по сравнению со взглядами Фрейда состояло в большем внимании к социальным вопросам, что видно и по его книге «Психоанализ и религия», публикуемой в настоящем сборнике. Центральное место в ней занимает различение «авторитарного» и «гуманистического» моментов (сторон) в религии. Защищая гуманистические принципы, борясь против фети-

* *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1986.

шизма, Фромм пытается найти союзников повсюду, в том числе и в религии. Заметим, однако, что принцип «не убивай» — безусловно, гуманистический принцип — вовсе не является исключительной собственностью христианской религии, он существовал с зарождения цивилизации и является древней общечеловеческой нормой. Христианство лишь подхватило его, как, впрочем, и другие простые общечеловеческие правила нравственности, возвело в ранг «заповеди», данной людям свыше и якобы потому стоящей над человеческими отношениями, и в таком христиански приукрашенном, назидательно-менторском виде внедрило в общественное сознание.

Такими же нормами человеческих отношений являются некоторые другие заповеди, например: «не прелюбодействуй», «не кради», «не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего», «почитай отца твоего и матерь твою», «не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего». Марксизм в своем этическом учении вовсе не отрицает необходимости соблюдения этих правил человеческого общежития, наоборот, настаивает на безусловном их выполнении.

В то же время в «нравственном законе» христианства имеются и такие заповеди, которые не могут не вызвать у современного человека недоумения. Действительно, как согласуется с принципом самого христианского учения — принципом любви к ближнему — такая заповедь: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли, не поклоняйся им и не служи им; ибо я господь, бог твой, бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих меня, и творящий милость до тысячи родов любящим меня и соблюдающим заповеди мои» (Втор. 5:8—10). Точно по смыслу эту так называемую нравственную заповедь следовало бы сформулировать так: «Если не будешь меня любить — накажу и тебя, и детей твоих». Именно такого рода стороны в христианстве и других религиях Фромм называет авторитарными.

Среди идей, высказываемых Фроммом, можно встретить и марксистские по сути своей положения. Так, рассуждения о «проекции» и «отчуждении» перекликаются с отдельными мыслями из «Экономическо-философских рукописей 1844 года»: «Чем больше вкладывает человек

в бога, тем меньше остается в нем самом» *; «...В религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской...» **.

Выделяя гуманистические моменты в религии, ее позитивное содержание, Фромм пытается найти форму компромисса, которая позволила бы объединить как можно большее количество людей под знаменами общечеловеческих ценностей. И уже в этом отделении общих принципов религии от определенной формы их выражения налицо противоречие: ведь каждая религия полагает, что отличается от других своей особенной и единственно истинной сущностью.

Что касается позитивного содержания, заложенного в социальных принципах христианства, как таковых, взятых в отвлечении от общечеловеческих мотивов, то Маркс высказался на этот счет весьма недвусмысленно. «Социальные принципы христианства,— писал он,— оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата.

Социальные принципы христианства проповедуют необходимость существования классов — господствующего и угнетенного, и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, дабы первый ему благодетельствовал.

Социальные принципы христианства переносят на небо... компенсацию за все испытанные мерзости, оправдывая тем самым дальнейшее существование этих мерзостей на земле.

Социальные принципы христианства объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов.

Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом — все качества черни, но для проле-

---

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 88.
** Там же, с. 91.

тариата, который не желает, чтобы с ним обращались, как с чернью, для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее хлеба.

На социальных принципах христианства лежит печать пронырливости и ханжества, пролетариат же — революционен.

Вот как обстоит дело с социальными принципами христианства» *.

Критика Марксом христианства относится не только к протестантизму и католицизму, но и к иудаизму, и к ряду восточных религий, она направлена на религию в целом.

В научном анализе религиозного сознания Фромм, очевидно, делает шаг назад по сравнению с Фрейдом, жертвуя научностью ради популярного, доходчивого изложения.

Работу Альбера Камю «Миф о Сизифе» иногда называют «манифестом атеистического экзистенциализма», хотя для читателя, не знакомого с католицизмом, его духом и догматами, будет не очень понятно, почему рассуждения мыслителя об абсурде, самоубийстве и «все дозволено» Достоевского вообще относятся к атеизму. Но во Франции 40-х годов это произведение Камю воспринималось как прямая атака на религию. Французский мыслитель стремится проанализировать сознание человека, лишившегося религии, веры в бога, а именно такова судьба современного человека, как считает Камю. Это сознание находится на той грани, когда веры у человека *уже* нет, а новой точки опоры *еще* нет. Человеку в таком состоянии очень трудно примириться с мыслью о бессмысленности поисков внешней опоры, с тем, что он должен рассчитывать только на себя. Это «разорванное» сознание — сознание абсурда — Камю и выразил в «Мифе о Сизифе». Если бога нет, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить? — задает мыслитель свой главный вопрос. Столкновение с бессмысленностью мира — делается вывод в книге — приводит нерелигиозного человека к единственному выходу, к надежде, которая заключена в нем самом, в творческой открытости его существования.

Хотелось бы только заметить, что подобно тому, как религиозное чувство «есть общественный продукт», так

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 204—205.

и иррелигиозное чувство имеет вполне определенные социальные истоки, а именно стремление освободиться от духовных оков, связывающих человека с целью сохранения существующего социального порядка. Не случайно протест против догматизма принимает особенно резкие формы именно в периоды революционных преобразований.

К очерку Камю примыкает небольшая работа Жана Поля Сартра — одного из крупнейших философов XX века. Сартр четко и недвусмысленно ставит по крайней мере два важнейших философских вопроса: существует ли «природа человека» и каково отношение «свободы человека» и «обстоятельств»? На первый вопрос мыслитель отвечает в духе экзистенциализма, доказывая принципиальное положение об открытости человека, о том, что человек — это не что иное, как тот проект, который им самим конструируется, это то, что каждый решается сделать со своей жизнью, это — самоопределение, а не предопределение. Нет никакой «природной» или «божественной» сущности, которая могла бы предрешать поведение и мышление, тем более неверно было бы приписывать человеку предопределение свыше. За этими рассуждениями Сартра лежит максима экзистенциалистской морали — человек совершенно свободен в своей внутренней жизни, и никакие обстоятельства не могут поколебать этой его изначальной свободы, от которой, как парадоксальным образом выразил это Сартр, человеку не спастись. Но парадокс заключен не только в способе выражения, но и в том, что Сартр, сам, видимо, того не желая, начинает строить совершенно определенную картину человеческого бытия, возвращаясь к концепции человека как существа, имеющего свое «естество», а именно естество внутренней свободы. Кроме того, человек — и это понятно не только марксистам — не может довольствоваться только внутренней свободой. Изменение внешних обстоятельств, создание достойного людей образа жизни — важнейший принцип гуманизма.

Думается, читатель с интересом познакомится с идеями крупнейших западных философов XX столетия.

Почему публикация этих произведений стала возможна только сегодня, а не пять или более лет назад? Процессы демократизации, расширяющейся гласности, все то, что мы называем движением за перестройку, обновление нашего общества, заставляет ставить по-новому и многие вопросы, связанные с отношением к мировому культурно-

му, в частности философскому, наследию. Учет опыта критики религии, накопленного в развитии мировой философии в XIX—XX веках, без сомнения, продвинет наши представления о возможностях теоретического анализа религиозного сознания. Тот уровень обсуждения проблем религии, на который выходят современные ее критики, а именно философский уровень позволяет ставить вопрос о нетождественности религиозного сознания — религии. Первое гораздо шире и является определенной социально-психологической установкой, связанной с умонастроением довольно широких консервативно настроенных общественных слоев, страшащихся перемен, фетишизирующих определенные социальные институты и установления, превращающих в теоретические и практические догмы собственно охранительные лозунги. Не случайно нередко наблюдающееся смыкание консервативных групп с религиозными организациями, строящими свою деятельность на безусловном «поклонении» и «служении» культовым символам.

Всякая революция, в том числе и наша, происходящая в стране сегодня революция, неизбежно ломает привычные, устоявшиеся формы жизни и деятельности, поэтому содержащаяся в критике религиозного сознания критика догматизма и рабской установки на подчинение фетишизируемым иллюзиям, порождениям мещанской боязни нового, несомненно, внесет свой позитивный вклад в утверждение складывающегося в ходе перестройки революционного образа социализма.

Хотелось бы сформулировать в заключение принципиальную позицию марксизма по вопросу об атеизме и немарксистской критике религии. В письме Арнольду Руге от 30 ноября 1842 года Маркс высказывает следующую мысль: «...религия сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, *теоретическим выражением* которой она является, она гибнет сама собой... Поменьше щеголять *вывеской* «атеизма» (что напоминает детей, уверяющих всякого, кто только желает их слушать, что они не боятся буки) и лучше пропагандировать содержание философии среди народа» *. Противопоставление религии как отсутствия содержания и философии как

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 27, с. 370.

содержательного рассуждения встречается в работах Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», «Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung», «К критике гегелевской философии права», «Экономическо-философские рукописи 1844 года» и др. Маркс специально указывал, что все без исключения философские учения прошлого, каждое в свое время, обвинялись теологами в отступничестве от религии. Это ли не доказательство их противоположности религии? Хотя, уточняет он, противоположности и неистинной, поскольку «философия постигает *религию* в ее *иллюзорной* действительности» *. Противоположность религии и философии, как критики религии, прекрасно выражена и в «Критике гегелевской философии права. Введении».

С другой стороны, Маркс проводил важное различие между атеизмом и коммунизмом, отмечал, что по отношению к коммунизму, как реальному гуманистическому действию, атеизм вращается преимущественно в абстрактном, философском гуманизме. Подобно тому как «атеизм, в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма... коммунизм, в качестве снятия частной собственности, означает требование действительно человеческой жизни, как неотъемлемой собственности человека, означает становление практического гуманизма; другими словами, атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм — гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности. Только путем снятия этого опосредствования,— являющегося, однако, необходимой предпосылкой,— возникает положительно начинающий с самого себя, *положительный* гуманизм» **.

Маркс подчеркивает, что атеизм есть теоретический, абстрактный гуманизм, поскольку его метод — просветительство. В отличие от него коммунистическое переустройство общества настаивает на необходимости утверждения гуманистических, общечеловеческих целей практическим путем, через уничтожение системы эксплуатации человека человеком.

Таким образом, вырисовывается четкая марксова позиция по отношению к атеизму и критике религии. Атеизм,

---

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 169.
** Там же, т. 1, с. 322.

по Марксу, принадлежит к числу общечеловеческих задач освобождения, эмансипации человеческой сущности путем непосредственной критики ложного, заблуждающегося сознания. Как таковой, атеизм не может достичь своих целей, последние достижимы лишь на путях общественного переустройства, создающего, в свою очередь, предпосылки для раскрытия сущностных сил человека, для положительного гуманизма, который не сводится ни к теоретическому отрицанию отчуждения — в конкретно-исторической форме атеизма, ни к практическому его отрицанию, а есть творческое созидание человеком своей собственной сущности.

Публикуемые в этой книге произведения дают, конечно, лишь теоретическую критику, но и это шаг на пути к освобождению человека.

А. А. Яковлев

Фридрих Ницше

АНТИХРИСТИАНИН

Опыт критики христианства



ПРОКЛЯТИЕ ХРИСТИАНСТВУ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Это книга для совсем немногих. Возможно, ни одного из них еще вовсе нет на свете. Быть может, они — те, что понимают моего Заратустру [1]; так как же смешивать мне себя с теми, кого и сегодня уже слышат уши?.. Мой день — послезавтрашний; некоторые люди рождаются на свет «посмертно».

Условия, при которых меня можно понимать,— а тогда уж понимать с *неизбежностью*,— мне они известны досконально, доподлинно. Необходима в делах духа честность и неподкупность, и необходимо закалиться в них,— иначе не выдержишь суровый накал моей страсти. Нужно свыкнуться с жизнью на вершинах гор,— чтобы *глубоко под* тобой разносилась жалкая болтовня о политике, об эгоизме народов. Нужно сделаться равнодушным и не задаваться вопросом о том, есть ли польза от истины, не окажется ли она роковой для тебя... Нужно, как то свойственно сильному, отдавать предпочтение вопросам, которые в наши дни никто не осмеливается ставить; необходимо мужество, чтобы вступать в область *запретного;* необходима предопределенность — к тому, чтобы существовать в лабиринте [2]. И семикратный опыт одиночества [3]. И новые уши для новой музыки. И новые глаза — способные разглядеть

наиотдаленнейшее. Новая совесть, чтобы расслышать истины, прежде немотствовавшие. И готовность вести свое дело в монументальном стиле — держать в узде энергию *вдохновения*... Почитать себя самого; любить себя самого; быть безусловно свободным в отношении себя самого.

Вот кто мои читатели, читатели настоящие, читатели согласно предопределению; что проку от *остальных?*.. Остальные — всего лишь человечество... Нужно превзойти человечество силой, *высотой* души — превзойти его презрением...

Фридрих Ницше

1

...Взглянем в лицо самим себе. Мы гиперборейцы [4] — мы хорошо знаем, как далеко в стороне живем. «Ни по земле, ни по воде не найдешь ты пути к гиперборейцам» — это еще Пиндару было известно о нас. По ту сторону Севера, льда, смерти — там живем, там наше счастье... Мы открыли счастье, мы ведаем путь, мы вышли из лабиринта тысячелетий. Кто еще-то его нашел? Уж не «современный» ли человек?.. «Я в безысходности, я — это Все, что пребывает в полнейшей безысходности»,— вздыхает современный человек [5]... *Такой* «современностью» мы переболели — худым миром, трусливыми компромиссами, добродетельной нечистотой современных утверждений и отрицаний, Да и Нет. Терпимость, largeur * сердца — все «понимать», все «прощать» — это для нас сирокко. Лучше жить во льдах, чем среди современных добродетелей и прочих южных ветров!.. Мы были весьма мужественны, не щадили ни себя, ни других — но мы вовсе не знали, куда податься с нашим мужеством. Нами овладела мрачность, нас стали называть фаталистами. *Наш* фатум — он был полнотою сил, их напряжением, их напором. Мы жаждали

---

* Широта, великодушие *(фр.)*.

молний и подвигов, куда как далеко от нас было счастье немощных — «покорность»... В воздухе запахло грозой, природа,— а это мы сами,— покрылась тьмою — *ибо не было у нас пути.* Формула нашего счастья: Да, Нет, прямая линия, цель...

2

то хорошо? — Все, от чего возрастает в человеке чувство силы, воля к власти, могущество.

Что дурно? — Все, что идет от слабости.

Что счастье? — Чувство *возрастающей* силы, власти, чувство, что преодолено новое препятствие.

Не удовлетворяться, нет,— больше силы, больше власти! *Не* мир — война; *не* добродетель, а доблесть (добродетель в стиле Ренессанса, virtù [6],— без примеси моралина).

Пусть гибнут слабые и уродливые — первая заповедь *нашего* человеколюбия. Надо еще помогать им гибнуть.

Что вреднее любого порока? — Сострадать слабым и калекам — христианство...

3

Проблема, что я ставлю, не в том, кто сменит человека в ряду живых существ (человек — конец), а в том, какой тип человека надлежит *взращивать,* какой наиболее высокоценен, более других достоин жизни, какому принадлежит будущее [7].

Такой высокоценный тип в прошлом нередко существовал на земле — но как счастливый, исключительный случай и никогда — согласно *воле.* Напротив, его более всего боялись, он, скорее, внушал ужас, и страх заставлял желать, взращивать и выводить обратное ему — домашнее, стадное животное, больное человеческое животное — христианина...

4

Человечество *не* развивается в направлении лучшего, высшего, более сильного — в том смысле, как думают сегодня. «Прогресс» — это просто современная, то есть ложная, идея. Европеец наших дней по своей ценности несравненно ниже европейца Ренессанса; поступательное развитие отнюдь *не* влечет за собой непременно возрастания, возвышения, умножения сил.

В ином отношении отдельные удачные феномены беспрестанно появляются — в разных частях света и на почве самых различных культур; в них действительно воплощен *высший тип* человека — своего рода сверхчеловек в пропорции к человечеству в целом. Такие счастливые случаи были возможны и, вероятно, будут возможны всегда. Даже целые поколения, племена, народы могут быть при известных обстоятельствах таким *точным попаданием*.

5

Нечего приукрашивать христианство — оно вело борьбу *не на жизнь, а на смерть с высшим* типом человека, оно предало анафеме все основные его инстинкты и извлекло из них зло — лукавого в чистом виде: сильный человек — типичный отверженец, «порочный» человек. Христианство принимало сторону всего слабого, низкого, уродливого; свой идеал оно составило *по противоположности* инстинктам сохранения жизни, жизни в силе; христианство погубило разум даже самых сильных духом натур, научив чувствовать заблуждение, *искушение,* греховность в самых высших ценностях духовного. Самый прискорбный случай — Паскаль [8], испорченный верой в то, что разум его испорчен первородным грехом, тогда как испорчен он был лишь христианством!..

6

Предо мною ужасное, тягостное зрелище: я откинул занавес, скрывавший человеческую *порчу*. Слово это, когда произношу его я, не заподозрят хотя бы в одном — в том, что оно содержит моральное обвинение человечества. Еще раз подчеркну: в моих словах *нет моралина*, до такой степени нет, что порчу сильнее всего чувствую я там, где до сих пор сознательнее всего чают «добродетельного» и «богоугодного». Порча — вы уже догадываетесь — это для меня décadence [9]. Мое утверждение состоит в том, что ценности, в какие современное человечество вкладывает максимум желательного для себя,— это ценности décadence'a.

Животное, целый животный вид, отдельная особь в моих глазах испорчены, если утратили свои инстинкты, если вредное для себя *предпочитают* полезному. История «высших чувств», «идеалов человечества»,— возможно, мне придется рассказать ее,— вероятно, почти все объяснила бы в том, *почему* человек так испорчен. Жизнь для меня тождественна инстинкту роста, *власти,* накопления сил, упрямого существования; если *отсутствует* воля к власти [10], существо деградирует. Утверждаю, что воля к власти отсутствует во всех высших ценностях человечества,— узурпировав самые святые имена, господствуют ценности гибельной деградации, ценности *нигилистические.*

7

Христианство называют религией *сострадания*... Сострадание противоположно аффектам тонуса, повышающим энергию жизненного чувства,— оно воздействует угнетающе. Сострадая, слабеешь. Сострадание во много крат увеличивает потери в силе, страдания и без того дорого обходятся. Сострада-

ние разносит заразу страдания [11] — при известных обстоятельствах состраданием может достигаться такая совокупная потеря жизни, жизненной энергии, что она становится абсурдно диспропорциональной кванту причины (пример: смерть назарянина). Вот одно соображение, а есть и другое, более важное. Если предположить, что сострадание измеряется ценностью вызываемых им реакций, то жизнеопасный характер его выступает с еще большей ясностью. В целом сострадание парализует закон развития — закон *селекции*. Оно поддерживает жизнь в том, что созрело для гибели, оно борется с жизнью в пользу обездоленных и осужденных ею, а множество всевозможных уродств, в каких длит оно жизнь, придает мрачную двусмысленность самой жизни. Люди отважились назвать сострадание добродетелью (для любой благородной морали сострадание — слабость), однако пошли и дальше, превратив сострадание в главную добродетель, в почву и источник всех иных,— правда, нельзя забывать, что так это выглядит с позиции нигилистической философии, начертавшей на своем щите *отрицание жизни*. Шопенгауэр [12] был по-своему прав: сострадание отрицает жизнь, делает ее достойной отрицания, сострадание — это *практический* нигилизм [13]. Скажу еще раз: этот депрессивный, заразный инстинкт парализует инстинкты, направленные на сохранение жизни, на повышение ее ценности,— он бережет и множит всяческое убожество, а потому выступает как главное орудие, ускоряющее décadence. Сострадание — это проповедь Ничто!.. Но только не говорят — «Ничто», а вместо этого говорят — «мир иной», «бог», «подлинная жизнь», или нирвана, искупление, блаженство... Эта невинная риторика из сферы религиозно-моральной идиосинкразии выглядит *далеко не столь невинной*, когда начинаешь понимать, *какая* тенденция маскируется возвышенными словами — *враждебность жизни*. Шопенгауэр был врагом жизни, а потому сострадание сделалось для него добродетелью... Аристотель, как известно, видел в сострадании болезненное, опасное состояние, когда время от времени полезно прибегать к слабительному: трагедию он понимал как такое слабительное. Ради инстинкта жизни следовало бы на деле искать средство нанести удар по такому опасному, болезнетворному скоплению сострадания, как в случае Шопенгауэра (и, к сожалению, всего нашего литературно-художественного

décadence'а от Санкт-Петербурга до Парижа, от Толстого до Вагнера),— нанести удар, чтоб оно *лопнуло*... Нет ничего менее здорового во всей нашей нездоровой современности, чем христианское сострадание. *Тут-то* послужить врачом, неуступчивым, со скальпелем в руках,— *наша* обязанность, *наш* способ любить людей, благодаря этому мы, гиперборейцы, становимся философами!..

8

Необходимо сказать, кого мы считаем своей противоположностью,— богословов и всех, в ком течет богословская кровь,— всю нашу философию... Надо вблизи увидеть эту фатальность, а лучше пережить ее самому и разве что не погибнуть от нее, чтобы уж вовсе не понимать тут шуток (вольнодумство господ естествоиспытателей и физиологов в моих глазах только *шутка,* им в этих материях недостает страсти, им недостает *страдания*). Зараза распространилась дальше, чем думают: богословский инстинкт «высокомерия» я обнаруживал везде, где люди в наши дни ощущают себя «идеалистами» и в силу высшего своего происхождения присваивают себе право глядеть на действительность неприязненно и свысока. Идеалист что жрец, все высокие понятия у него на руках (да и не только на руках!), он с благожелательным презрением кроет ими и «рассудок», и «чувства», и «почести», и «благополучие», и «науку»: все это *ниже* его, все это вред и соблазн, над которыми в неприступном для-себя-бытии парит «дух»... Как если бы смирение, целомудренность, бедность, одним словом, *святость* не причинили жизни вреда куда большего, чем самые ужасные извращения и пороки... Чистый дух — чистая ложь... Пока признается существом *высшего* порядка жрец, этот клеветник, отрицатель и отравитель жизни *по долгу службы*, не будет ответа на вопрос: что есть истина? Если истину защищает адвокат отрицания и небытия, она уже вывернута наизнанку...

9

Объявляю войну инстинкту теолога: след его обнаруживаю повсюду. У кого в жилах течет богословская кровь, тот ни на что не способен смотреть прямо и честно. На такой почве развивается пафос, именуемый *верой*: раз и навсегда зажмурил глаза, не видишь себя и уже не смущаешься своей неизлечимой лживостью. Из дефектов зрения выводят мораль, добродетель, святость; чистую совесть ставят в зависимость от *ложного* видения, требуют, чтобы никакой *иной* способ видения не признавался,— свой же собственный назвали «искуплением», «вечностью», «богом» и объявили священным. Но я везде докапывался до богословского инстинкта — до этой самой распространенной, по-настоящему «подпольной» формы лживости, какая только есть на свете. Если для богослова что-то истинно, значит, это ложь — вот вам, пожалуйста, критерий истины. Самый глубокий инстинкт самосохранения воспрещает богослову чтить или хотя бы учитывать реальность — и в самом малом. Куда только простирается его влияние, всюду извращены *ценностные суждения,* а понятия «истинного» и «ложного» непременно вывернуты наизнанку: самое вредное для жизни называется «истинным», то же, что приподнимает, возвышает, утверждает, оправдывает жизнь, что ведет к ее торжеству, считается «ложным»... Если, случается, богословы протягивают руку к *власти*, воздействуя на «совесть» государей (или народов), мы можем не сомневаться в том, что́, собственно, происходит: рвется к власти воля к концу, *нигилизм* воли...

10

Немцы сразу поймут меня, если я скажу: философия испорчена богословской кровью. Протестантский пастор — прадед немецкой философии, сам протестантизм — ее peccatum originale *. Вот

* Первородный грех *(лат.)*.

определение протестантизма — это односторонний паралич христианства — и разума... Достаточно сказать — «Тюбингенский институт» [14], чтобы понять, что такое немецкая философия по своей сути — *коварная, скрытная* теология... Никто в Германии не лжет лучше швабов — те лгут с невинностью... Откуда это ликование, охватившее ученый мир Германии (на три четверти состоящий из пасторских и учительских сынков), когда выступил Кант? [15] Откуда эта убежденность немцев, еще и теперь находящая отклик, будто с Канта начался поворот к *лучшему?* Богословский инстинкт немецкого ученого угадал, что́ отныне вновь возможно... Вновь открылась потайная тропа, ведущая к прежнему идеалу, вновь объявились понятие «истинного мира», понятие морали как самой *сути* мира (два самых злокачественных заблуждения, какие только есть!): благодаря лукаво-хитроумному скептицизму они если и не доказуемы, то уже и не опровержимы... Разум, *права* разума так далеко не простираются... Реальность обратили в «кажимость»; от начала до конца ложный мир сущего провозгласили реальностью... Успех Канта — успех богослова, и только: подобно Лютеру [16], подобно Лейбницу [17], Кант стал новым тормозом на пути немецкой порядочности с ее и без того не слишком твердой поступью...

11

Еще слово против Канта-*моралиста*. Добродетель — это либо *наша* выдумка, глубоко личная *наша* потребность и орудие самозащиты, либо большая опасность. Все, что не обусловливается нашей жизнью, *вредит* ей: вредна добродетель, основанная на почитании понятия «добродетель», как того хотел Кант. «Добродетель», «долг», «благое в себе», благое безличное и общезначимое — все химеры, в которых находит выражение деградация, крайняя степень жизненной дистрофии, кенигсбергский китаизм. Глубочайшие законы сохранения и роста настоятельно требуют обратного — чтобы каждый сочинял себе добродетель, выдумывал свой категорический императив. Когда народ

смешивает свой долг с долгом вообще, он погибает. Ничто не поражает так глубоко, ничто так не разрушает, как «безличный долг», как жертва молоху абстракции... И почему только категорический императив Канта не воспринимали как *жизнеопасный!*.. Только богословский инстинкт и взял его под защиту!.. Когда к действию побуждает инстинкт жизни, удовольствие служит доказательством того, что действие было *правильным,* а для нигилиста с христианской догмой в потрохах удовольствие служило аргументом *против*... Ничто так быстро не разрушает, как работа, мысль, чувство без внутренней необходимости, без глубокого личного выбора, без удовольствия, как автоматическое исполнение «долга»! Прямой *рецепт* décadence'а, даже идиотизма... Кант сделался идиотом... И это современник Гёте! Роковой паук считался — нет, все еще считается первым *немецким* философом!.. Умолчу о том, что́ думаю о немцах... Не Кант ли видел во французской революции переход от неорганической формы государства к *органической?* Не он ли задавался таким вопросом: бывают ли события, объяснимые лишь моральными задатками человечества, так что тем самым было бы *доказано* «тяготение человечества к благу»? Ответ Канта: такое событие — революция. Ошибочный инстинкт во всем, противоестественность инстинктов, немецкий décadence в философском обличье — *вот вам Кант!*..

12

Вычту двух-трех скептиков — в истории философии это приличный тип; остальные не знакомы и с самыми элементарными требованиями интеллектуальной благопристойности. Они как самки — все эти великие мечтатели и диковинные звѐри; у всех «прекрасные чувства» сходят за аргументы, вздымающаяся грудь — за меха, раздуваемые божеством, убеждение — за *критерий* истины. Напоследок Кант попытался — по-немецки невинно — придать наукообразный вид этой форме порчи, этому отсутствию интеллектуальной совести, он изобрел понятие «практического разума» — особого разума, когда уже не надо беспокоиться о

разумности, коль скоро заявляет свои права мораль, коль скоро громогласно раздается требование: «Ты обязан!..» Если мы примем во внимание, что почти у всех народов философ наследует и развивает тип жреца, то нас уже не удивит эта привычка *чеканить фальшивую монету,* обманывая самого себя. Коль скоро на тебя возложены священные обязанности — как-то: совершенствовать, спасать, искуплять людей, коль скоро ты носишь божество в своей груди и выступаешь рупором потусторонних императивов, то ты со своей миссией недосягаем для чисто рассудочных оценок, тебя освящает обязанность, ты сам тип высшего порядка!.. Что́ жрецу *знание*! Он слишком высок для наук!.. А ведь до сей поры *царил* жрец!.. Он определял, что «истинно», что «неистинно»!..

13

Не станем недооценивать следующего: мы сами, мы, вольные умы,— мы *воплощенное* объявление войны всем прежним понятиям «истинного» и «ложного»; в нас самих — «переоценка всех ценностей». Самого ценного приходится ждать дольше всего, а здесь у нас самые ценные выводы — *методы. Все* методы, *все* предпосылки нашей сегодняшней научной мысли тысячелетиями вызывали глубочайшее презрение: ученый не допускался в общество «приличных» людей — считался «врагом бога», презирающим истину, считался «одержимым». Человек, занятый наукой,— чандала [18]... Весь пафос человечества, все понятия о том, чем *должна* быть истина, чем *должно* быть служение науке,— все было против нас; произнося «ты обязан!..», всегда обращали эти слова против нас... Наши объекты, наши приемы, наш нешумный, недоверчивый подход к вещам... Все казалось совершенно недостойным, презренным... В конце концов, чтобы не быть несправедливым, хочется спросить, не *эстетический* ли вкус столь долгое время ослеплял человечество; вкус требовал, чтобы истина была *картинной;* от человека познания вкус равным образом требовал, чтобы он энер-

гично воздействовал на наши органы чувств. *Скромность* шла вразрез со вкусом... Ах, как хорошо они это почуяли, индюки господни...

14

Мы переучили все. Во всем стали скромнее. Мы уже не выводим человека из «духа», из «божества», мы опять поместили его среди животных. Он для нас самое могучее животное — потому что самое хитрое; его духовность — следствие. С другой стороны, мы решительно противимся тщеславию, которое и тут готово громко заявить о себе, словно человек — это великая задняя мысль всей животной эволюции. Никакой он не венец творения — любое существо стоит на той самой ступени совершенства, что и он... И того много: в сравнении с другими человек получился хуже,— самое больное и уродливое среди животных, он опасно отклонился от своих инстинктов жизни... Но, впрочем, он и *наиболее интересен!*.. Что касается животных, то сначала Декарт [19] (весьма достойная дерзость!) осмелился помыслить животное как machina *; вся наша физиология стремится доказать этот тезис. И мы вполне логично не ставим человека в сторонку (как еще Декарт),— все, что вообще понятно до сих пор в человеке, не заходит дальше понимания «машинообразного» в нем. Прежде человека наделяли «свободой воли» — даром высших сфер; теперь мы отняли у него и волю — в смысле особой способности. Слово «воля» служит теперь для обозначения результирующей — чего-то вроде неизбежной индивидуальной реакции на множество отчасти противоречащих друг другу, отчасти гармонирующих друг с другом раздражений. «Воля» теперь не «созидает», не «движет»... Раньше в сознании, в «духе» человека видели доказательство высшего, божественного происхождения человека; чтобы *усовершенствовать* его, ему, словно черепахе, советовали вобрать в себя все чувства, прервать общение с земным миром и сбросить смертные покровы: тогда, мол, и останется самое главное —

* Машина, механизм *(лат.)*.

«чистый дух». И здесь мы тоже нашли кое-что получше: в осознании, в «духе» для нас симптом относительного несовершенства организма, пробы и ошибки, попытки достичь чего-то вслепую и на ощупь и прежде всего труды, поглощающие слишком много нервной энергии,— мы отрицаем то, что совершенство возможно, пока нечто осознается. «Чистый дух» — чистая глупость: если вычесть нервную систему, чувства, наконец, «смертную оболочку», мы просчитаемся — *просчитаемся,* да и только!..

15

Ни мораль, ни религия христианства ни в одной точке не соприкасаются с действительностью. Сплошь воображаемые *причины:* «бог», «душа», «Я», «дух», «свобода воли» — а то и «несвобода». Сплошь воображаемые *следствия:* «грех», «искупление», «благодать», «кара», «прощение грехов». Общение между воображаемыми *существами* — «богом», «духами», «душами». Воображаемое *естествознание* — антропоцентрическое, с полным отсутствием понятия о естественных причинах. Воображаемая *психология* — сплошное непонимание самого себя, недоразумения, истолкование приятного или неприятного самочувствия, например, состояний симпатического нерва, на языке знаков религиозно-моральной идиосинкразии — «раскаяние», «угрызения совести», «дьявольское искушение», «близость бога». Воображаемая *телеология*: «царство божие», «Страшный суд», «вечная жизнь»... Этот законченный *мир фикций* отличается в худшую сторону от мира сновидений: сновидение *отражает* действительность, а фикция ее фальсифицирует — обесценивает, отрицает. Когда придумали понятие «природы» — противостоящей богу, «природное», «естественное» стало означать падшее и порочное,— весь воображаемый мир христианства коренится в *ненависти* к природе (действительности), он выражает глубочайшую неудовлетворенность реальным... *И этим все объясняется.* У кого есть причины облыжно самоустраняться из действительности? У того, кто от нее *страдает.* Но страдает от действительности — действительность *не-*

счастная, потерпевшая крах... Преобладание чувств неудовольствия над чувствами удовольствия — *причина* воображаемой морали и религии; однако такое преобладание — *формула* décadence'а...

16

К тому же выводу принуждает нас критика *христианского понятия бога...* Пока народ верует в себя, у него — свой бог. В своем боге народ чтит условия, благодаря которым он на высоте, в нем он чтит свои доблести,— удовольствие от себя самого, чувство силы он переносит на существо, которое можно благодарить за это. Щедрость богача: гордому народу бог нужен, чтобы приносить ему *жертвы...* В таких условиях религия — форма благодарения. Народ благодарен самому себе: ему нужен бог, чтобы благодарить... Ему надо, чтобы бог мог и быть полезным, и приносить вред, ему нужен бог-враг, бог-друг, которым можно восхищаться во всем — в добром и в дурном. Пока все так, вне пределов желаемого остается исключительно благой бог, пока все так, противоестественно кастрировать бога. Злой бог нужен не менее доброго — ведь и своим собственным существованием ты обязан отнюдь не терпимости и филантропии... Какой прок от бога, которому неведомы гнев, зависть, хитрость, насмешка, мстительность и насилие? Который не ведал бы даже восхитительных ardeurs * победы и изничтожения? Такого бога народ не понял бы: для какой он надобности?.. Однако правда: когда народ гибнет, когда он чувствует, что его вера в будущее иссякает, надежда обрести свободу окончательно гаснет, когда покорность представляется ему полезным делом, а добродетель побежденного — первым условием сохранения жизни, тогда *обязан* перемениться и бог. Бог стал тихоней, себе на уме, стеснительным, пугливым, он отныне проповедует «мир души», не велит никого ненавидеть, советует бережно обращаться со всеми и «любить» все одно что друга, что врага. Такой бог беспрерывно резо-

* Горение, пыл *(фр.)*.

нерствует, забивается в пещеры личной добродетели, он становится богом каждого, становится частным лицом, становится космополитом... Когда-то он представлял собою народ, силу народа, все агрессивное, все жаждущее власти в душе народа... А теперь он просто добрый боженька... На деле нет для богов иной альтернативы — *либо* ты воплощаешь волю к власти и остаешься божеством племени, народа, *либо* ты воплощаешь бессилие к власти, а тогда ты непременно хорош, *благ*...

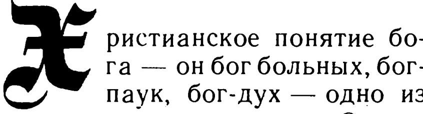
17

В какой бы форме ни деградировала воля к власти, всякий раз совершается и физиологический регресс, décadence... Божество décadence'а, у которого кастрированы мужеские доблести и влечения,— это божество непременно станет теперь богом физиологически деградировавших, слабых людей. Они-то не называют себя слабыми, а называют «добрыми», «благими»... Понятно и не требует подсказок, когда, в какой момент истории впервые появляется возможность дуалистической фикции — доброго и злого бога. Один и тот же инстинкт заставляет побежденных низводить своего бога до «благого в себе» и отнимать у бога победителей все его добрые качества. Мстят господам — обращают их бога в *черта*... И *добрый* боженька, и дьявол — оба исчадия décadence'а... Можно ли в наши дни идти на такие уступки простоте христианских богословов и вместе с ними постановлять, что поступательное развитие понятия бога, ведущее от «бога Израилева», от племенного бога, к богу христианскому,— это *прогресс?!..* Но ведь сам Ренан [20] так поступает. Как будто у Ренана есть право быть простачком! Обратное слишком ясно. Предпосылки жизни по *восходящей* линии — все крепкое, смелое, гордое, властное — изымаются из понятия бога, шаг за шагом он превращается в символ костыля для усталых людей, спасительного якоря для тонущих, становится богом нищих, богом грешников, богом болезненных par excellence *;

* По преимуществу *(фр.)*.

«спаситель», да «искупитель» — таковы его *последние предикаты*... О чем говорит такое превращение? О чем — такая *редукция* божественного?.. Верно: «царство божие» от этого выросло. Раньше у бога был только свой народ — «избранный». Тем временем бог, как и сам народ, отправился на чужбину, пустился в странствия, нигде ему не сиделось. Пока он не прижился повсюду, великий космополит,— пока на его стороне не оказалось «большое число» и пол-Земли. И все же бог «большого числа», этот демократ среди богов, не сделался гордым богом язы́ков,— он как был евреем, так им и остался, богом закоулков, богом темных углов, мрачных лачуг — богом всех нездоровых жилых помещений на целом свете!.. По-прежнему его мировой империей остается подземное царство, подполье — souterrain, лазарет, гетто... А сам он — какой бледный, какой немощный, какой декадентский!.. Даже бескровные из бескровных в силах завладеть им — господа метафизики, альбиносы мира понятий. Они плетут и плетут вокруг него свои сети, плетут до тех пор, пока, зачарованный их движениями, он сам не превращается в паука, в «метафизикуса»... А тогда он начинает тянуть мир из себя — sub specie Spinozae *[21],— преображаясь во все более тонкое и блеклое, делаясь «идеалом», делаясь «чистым духом», «абсолютом», вещью в себе... *Так деградирует бог* — становится «вещью в себе»...

18



Христианское понятие бога — он бог больных, бог-паук, бог-дух — одно из самых порченых, до каких только доживали на Земле; вероятно, оно само служит показателем самого низкого уровня, до какого постепенно деградирует тип бога. Выродившись, бог стал противоречием — *возражением* жизни вместо ее преображения, вместо вечного Да, сказанного ей! В боге — и провозглашена вражда жизни, природе, воле к жизни! Бог — формула клеветы на «посюсторон-

* Под знаком Спинозы *(лат.)*.

ность», формула лжи о «потусторонности»! В боге Ничто обожествлено, воля к Ничто — освящена!..

19

Могучие расы Северной Европы не отвергли бога, и это не делает чести их религиозным дарованиям, чтобы не говорить о вкусе. Им бы вовремя совладать с таким болезненным и дряхлым порождением décadence'а! Но зато на них и лежит проклятие, раз они не совладали с ним: их инстинкты впитали болезнь, старость, противоречие,— и с тех пор они уже не творили себе богов! Прошло почти две тысячи лет, и *не родилось* ни одного бога! И все еще продолжает жить и существовать, словно бы по праву, словно бы ultimum и maximum * богопорождающей силы (creator spiritus ** в человеке), жалкий божок христианского монотоно-теизма! Эта упадочная помесь нуля, абстракции и возражения, освящающая инстинкты décadence'а в душах, любые проявления трусости и утомления в них!..

20

Осудив христианство, я не хотел бы совершить несправедливость в отношении родственной религии, превосходящей его числом приверженцев,— это *буддизм* [22]. Обе нигилистические религии, обе религии décadence'а и близки, и самым замечательным образом разделены. Критик христианства глубоко благодарен индийским ученым за то, что может теперь *сравнивать*... Буддизм во сто крат реалистичнее христианства; у него в крови наследие объективной и хладнокровной постановки проблем, он возник в итоге продолжавшегося сотни лет философского движения; когда буддизм

* Крайняя и высшая степень *(лат.)*.
** Дух-творец *(лат.)*.

появился на свет, с понятием «бог» уже успели покончить. Буддизм — это единственная во всей истории настоящая *позитивистская* религия — даже и в своей теории познания (строгом феноменализме); буддизм провозглашает уже не «борьбу с *грехом*», а «борьбу со *страданием*», тем самым всецело признавая права действительности. Буддизм глубоко отличается от христианства уже тем, что самообман моральных понятий для него пройденный этап; на моем языке он — *по ту сторону* добра и зла... Вот два психологических факта, на которых основывается и на которых останавливает взгляд буддизм: это, *во-первых,* чрезмерная чувствительность, выражающаяся в утонченной способности страдать, а *затем* — чрезмерная духовность, следствие слишком долгого пребывания среди понятий, логических процедур, от чего понес ущерб личный инстинкт и выиграло все безличное (то и другое состояние по собственному опыту известно, как и мне, хотя бы некоторым из моих читателей, а именно «объективным»). Как следствие таких физиологических предпосылок, установилась *депрессия* — против нее Будда и принимает свои гигиенические меры. Его средство — жить на природе, странствовать; быть умеренным и ограничивать себя в пище; соблюдать осторожность в отношении любых spirituosa, а также любых аффектов, вызывающих разлитие желчи и горячащих кровь; *не заботиться* ни о чем — ни о себе, ни о других. Он требует, чтобы представления приносили покой или радовали дух, и изобретает способы, как отвратить от себя все иное. Для Будды благо и доброта — то, что укрепляет здоровье. И *молитва,* и *аскетические* упражнения исключены,— вообще никакого категорического императива, никакого *принуждения*, даже и в монастырской общине (всегда можно выйти из нее). Все подобное лишь усиливало бы чрезмерную возбудимость. По той же причине он не требует бороться с инакомыслящими; ни против чего так не восстает его учение, как против мстительности, антипатии, ressentiment'а *[23] («не враждою будет положен конец вражде» — трогательный рефрен всего буддизма...). И справедливо: именно эти аффекты и *нездоровы* в смысле главной диэтетической цели. С утомленностью духа, которая налицо и которая сказывается в преувеличенной «объективности» (то есть в ослаблении

* Досада, рассерженность, мстительность *(фр.)*.

индивидуальной заинтересованности, в утрате центра тяжести, «эгоизма»), он борется, последовательно относя к личности даже и самые духовные интересы. Учение Будды вменяет эгоизм в обязанность: вся духовная диэта определяется и регулируется одним — как отрешиться от страдания (вспоминается афинянин, равным образом объявивший войну чистой «научности»,— Сократ [24]: он возвел личный эгоизм в ранг морали даже в самом царстве проблем).

21

Предпосылками буддизма служат очень мягкий климат, кротость и вольность нравов, немилитаризм, а еще то, что очаг движения — высшие и даже ученые сословия. Стремятся к высшей цели — радости духа, невозмутимости, отсутствию желаний — и цели своей достигают. Буддизм — не та религия, в которой лишь чают совершенства; совершенство — это норма.

В христианстве на первый план выходят инстинкты угнетенных и порабощенных: в нем ищут спасения низшие сословия. Здесь занимаются как средством от скуки казуистикой греха, самокритикой, инквизицией совести; здесь постоянно поддерживают (молитвой) аффект в отношении *всемогущего,* прозванного «богом»,— наивысшее считается недоступным, принимается как дар, как «благодать». Нет и ничего публичного: закуток, темное помещение — вот это по-христиански. Здесь презирают тело, отвергают гигиену чувственности; церковь противится даже чистоте тела (первое христианское мероприятие после изгнания мавров состояло в том, чтобы закрыть общественные бани, которых в одной Кордове насчитывалось двести семьдесят). Известная жестокость к себе и к другим — это тоже христианское; тоже ненависть к инакомыслящим, воля к преследованию. Мрачные и возбуждающие душу представления выдвигаются вперед; состояния, к каким стремятся и какие награждают возвышенными именами,— состояния эпилептоидные; диэту выбирают такую, чтобы способствовать болезнетворным виде́ниям и перенапрягать нервы. Христианское — это смертельная

вражда к господам земли, к «благородным»,— одновременно же и скрытое, тайное состязание с ними (оставляют им «тело», а берут только «душу»...). Христианское — это и ненависть к *духу*: к гордости, мужеству, свободе, libertinage * духа; ненависть к *чувствам*, к чувственным радостям, к радостям вообще — тоже христианское...

22



Когда христианство оставило свою первоначальную почву — низшие сословия, *нижний мир* античности, когда оно пустилось завоевывать власть среди варварских народов, то здесь исходной предпосылкой для него выступали уже не усталые, но внутренне одичавшие, рвавшие друг друга на части люди — сильные, но плохо уродившиеся. Недовольство самими собой, страдание, причиняемое себе самим, выражались здесь не так, как у буддистов,— не в чрезмерной восприимчивости и болезненности, а совсем напротив, в огромном желании причинять боль и изживать внутреннее напряжение во враждебных действиях и представлениях. Христианство нуждалось в *варварских* понятиях и ценностях, чтобы одержать верх над варварами,— таковы принесение в жертву первенца, причащение кровью, презрение к духу и культуре, пытки во всевозможных формах, чувственных и иных, помпезность культа. Буддизм — эта религия рассчитана на людей *поздних*, предназначена для рас добрых, кротких, слишком духовных,— в них так легко вызвать ощущение боли (Европа далеко еще не созрела для боли); буддизм возвращает этим расам мир и радость, размеренность духовной диэты, известную телесную закалку. А христианству хочется овладеть *хищными зверями,* и вот его средство — надо заставить их *болеть*, надо их ослабить — христианский рецепт *укрощения,* «цивилизации». Буддизм — религия утомленного финала цивилизации, а христианство вообще не обнаруживает перед собой цивилизации,— оно при известных обстоятельствах лишь закладывает ее основы.

---

* Вольность, вольнодумство *(фр.)*.

23

Итак, еще раз: буддизм во сто крат холоднее, правдивее, объективнее. Ему уже не нужно, перетолковывая грех, делать страдания, боль *приемлемыми* для себя,— он просто говорит, чтó думает: «Я страдаю». Напротив, варвару вовсе не приличествует страдать; он сначала нуждается в истолковании, чтобы признаться в том, что страдает (инстинкт скорее побуждает его таить страдания, сносить их молча). Слово «дьявол» было благодеянием — дьявол слишком сильный и грозный противник, не стыдно переносить страдания, причиняемые таким врагом.

На дне христианства сохраняются известные тонкости восточного происхождения. Прежде всего христианству ведомо: сама по себе истинность чего-либо совершенно безразлична, но в высшей степени важно, во что веруют как в истину. Истина и *вера* в истину — два крайне далеких, почти *противоположных* мира интересов, к ним ведут совсем разные пути. Ведать такое — значит на Востоке почти уже стать мудрецом: так разумеют дело брахманы, так разумеет его Платон [25], да и всякий последователь эзотерической мудрости. Вот, например, если *счастье* — в безгрешной жизни, то для искупления грехов важно не то, чтобы человек был грешен, а тó, чтобы он *чувствовал* себя грешным. Итак, если вообще нужна *вера,* то необходимо вызвать недоверие к разуму, познанию, исследованию: путь к истине оказывается тогда *под запретом*... Крепкая *надежда* куда лучше стимулирует жизнь, чем любое ставшее реальностью счастье. Поэтому надо поддерживать в страдающих надежду — такую, с которой ничего не может поделать сама действительность, такую, которая не кончится тем, что сбудется,— потому что это надежда на «мир иной» (как раз по той самой причине, что надежда водит за нос несчастного человека, греки считали ее бедою из бед, самым *коварным* бедствием,— когда опрокидывалась бочка всех несчастий, надежда всетаки оставалась в ней...). Чтобы можно было *любить*, бог обязан стать личностью; чтобы могли соучаствовать и самые низкие инстинкты, бог обязан быть молодым. Страсти женской можно предъявить прекрасного святого,

страсти мужской — деву Марию. Все это при условии, что христианство вознамерилось воцариться там, где культы Адониса или Афродиты [26] предопределили *понятие* культа. Требование *целомудрия* усиливает неистовство и проникновенность религиозного инстинкта — культ становится теплее, душевнее, мечтательнее... Любовь — состояние, в котором человек обычно видит вещи не такими, каковы они. Сила иллюзии — достигает своих высот — все приукрашивает, *преображает*. Любя, переносишь больше, терпишь все. Итак, надо было придумать религию, в которой можно любить: тем самым уже возвышаешься над всем скверным, что есть в жизни,— просто больше не замечаешь ничего такого... Вот что можно пока сказать о трех христианских добродетелях — вере, надежде, любви; назову их тремя христианскими *благоразумностями*... Буддизм же для этого слишком позитивистичен — он уже опоздал умнеть таким путем...

24

Лишь коснусь сейчас проблемы *происхождения* христианства. Вот *первый* тезис к ее решению: христианство понятно лишь на той почве, на какой оно произросло,— это не движение против иудейского инстинкта, а закономерное его развитие, новое звено в его внушающей ужас логической цепочке. По формуле искупителя: «Спасение от Иудеев» [27]... *Второй* тезис гласит: мы еще в состоянии разглядеть психологический тип галилеянина, но лишь в полнейшем своем вырождении этот тип, одновременно изуродованный и перегруженный посторонними чертами, мог послужить тем, чем послужил,— типом *искупителя* человечества...

Иудеи — самый примечательный народ во всемирной истории: оказавшись перед необходимостью решать вопрос — «быть или не быть», они вполне сознательно предпочли во что бы то ни стало, *любою ценою* быть; ценою же была радикальная *фальсификация* природы, всего естественного, любой реальности мира внутрен-

него и мира внешнего. Они обособились от любых условий, при которых когда-либо мог жить, при которых когда-либо смел жить народ; они из самих себя вывели понятие, обратное понятию *естественных* условий; они поочередно вывернули наизнанку, превратив в *противоречие их естественной ценности* и неисцелимо извратив религию, культ, мораль, историю, психологию. С этим же феноменом мы встречаемся вновь: пропорции несказанно возросли, и тем не менее это всего лишь копия,— в отличие от «народа святых» христианская церковь не может заявить ни малейших претензий на оригинальность. Вот почему иудеи и выступают как *самый фатальный* народ во всемирной истории: их воздействие внесло в человечество такую фальшь, что и сегодня христианин может быть настроен антииудейски, не понимая того, что сам он — *конечный вывод иудаизма.*

В «Генеалогии морали» я впервые психологически представил противоположность двух понятий — аристократической морали и морали ressentiment'а, последняя возникла как Нет, произнесенное первому понятию. Иудейско-христианская мораль и есть целиком и без остатка такое Нет. Чтобы сказать Нет всему, что воплощает в себе движение жизни по *восходящей* линии — силе, красоте, здоровью, самоутверждению,— инстинкт ressentiment'а должен был, став гением, изобрести *иной* мир: глядя оттуда, можно было в любом акте *жизнеутверждения* видеть зло и порочность. Если психологически задним числом все расчесть, то выйдет, что иудейский народ наделен самой упрямой жизненной силой: в немыслимых условиях жизни он добровольно, следуя глубочайшему благоразумию самосохранения, принял сторону всех инстинктов décadence'а — не инстинкты владели им, но он угадал в них силу, с помощью которой можно отстоять себя в борьбе с целым «миром». Иудеи — это соответствие всем décadents *, им пришлось играть эту роль до возникновения полнейшей иллюзии; благодаря non plus ultra ** актерского гения, они встали во главе всех движений décadence'а (вроде христианства Павла [28]), создав из них нечто такое, что было сильнее любой партии жизни с ее Да жизнеутвержде-

* Декаденты *(фр.)*.
** Крайняя степень *(лат.)*.

ния. Для человека-*жреца* — того вида человека, который вожделеет власти в иудаизме и в христианстве,— décadence лишь *средство*: этот вид человека кровно заинтересован в том, чтобы человечество болело и чтобы были вывернуты наизнанку понятия «добра» и «зла», «истины» и «лжи» — в смысле опасном для жизни и содержащем клевету на мир.

25

История Израиля неоценима как типичная история *денатурализации* ценностей природы — укажу пять фактов такого процесса. Первоначально, во времена царства, Израиль тоже обретался в *правильном*, то есть естественном, отношении ко всему. Яхве выражал сознание силы, радости, какую испытывал народ от себя самого, надежды на себя самого: от Яхве ждали побед, на него полагались, не сомневаясь в том, что природа даст все необходимое народу — прежде всего пошлет дождь. Яхве — бог Израиля и, *следовательно*, бог праведный; вот логика, какой следует всякий народ, на стороне которого сила, а потому и чистая совесть. Обе стороны самоутверждения народа находят выражение в праздничных обрядах: народ благодарит бога за великие судьбы, позволившие ему достичь вершин, он благодарит бога за годичный цикл и преуспеяние скотоводства и земледелия... Такое положение оставалось долгое время идеалом — и после того, как все печальным образом переменилось: в государстве анархия, извне грозит ассириец. Однако народ как высшее выражение своих чаяний сохранил видéние царя — хорошего воина и строгого судии; он запечатлелся прежде всего у типичного пророка (то есть критика и сатирика на потребу дня), каким был Исаия [29]... Но надежды не сбывались. Ветхий бог не мог ничего из того, на что был способен в прежние времена. Надо бы расстаться с ним. А что произошло? *Изменили* понятие бога — *денатурализовали* и такою ценою сохранили... «Праведный» бог Яхве — уже не в единстве с Израилем, он *уже не* выражение того, как ощущает себя сам народ; он бог лишь на известных

условиях... Понятие бога становится орудием в руках жрецов-агитаторов, которые толкуют теперь удачу как вознаграждение, несчастье — как кару за непослушание богу: вот бесконечно лживая манера интерпретировать будто бы «нравственный миропорядок» — раз и навсегда она выворачивает наизнанку естественные понятия «причины» и «следствия». Кары и вознаграждения изгнали из мира естественную причинность, но тогда появляется нужда в причинности *противоестественной*: всякая прочая ненатуральность следует по пятам. Теперь бог *требует*, а не помогает, не подает совета и не служит, по сути дела, лишь наименованием любых проявлений вдохновенного мужества и доверия к самим себе... И *мораль* перестала быть выражением условий, в которых произрастает и живет народ, мораль перестала быть глубочайшим жизненным инстинктом и сделалась абстрактной — противоположностью жизни... Мораль — принципиальное ухудшение фантазии, «дурной взгляд», коснувшийся вещей мира. Что такое иудейская, что такое христианская мораль? Это Случай, у которого отнята невинность, это Несчастье, замаранное понятием «греха», это благополучие, понятое как опасность и «искушение», это физиологическое недомогание, отравленное гложущей совестью...

26

Понятие бога подменено; понятие морали подменено; иудейские жрецы не остановились на этом. Вся *история* Израиля стала негодной к употреблению — долой ее!.. Эти жрецы сотворили чудо фальсификации, и добрая часть Библии — документальное свидетельство содеянного ими: глумясь над преданием, издеваясь над исторической реальностью, они *перевели* прошлое своего собственного народа *на язык религии*, то есть изготовили из него тупой механизм спасения, состоящий из вины (перед Яхве) и наказания, из благочестия и награды. Мы, наверное, куда болезненнее воспринимали бы этот позорный акт фальсификации истории, если бы *церковная* ее интерпретация не притупила в течение ты-

сячелетий наши требования благоприличия in historicis *. А философы вторили церкви: *ложь* относительно «нравственного миропорядка» проходит сквозь все развитие даже новейшей философии. Что означает «нравственный миропорядок»? Что воля божия раз и навсегда предписывает человеку, что ему делать и чего не делать. Что ценность народа и отдельного человека измеряется степенью послушания их богу. Что в судьбах целого народа и отдельного человека во всем *царит* воля бога, который карает и вознаграждает по мере послушания ему. *Реальность* на месте этой жалчайшей лжи выглядит так: человек — паразит, *жрец*, процветающий лишь за счет здоровых жизненных образований, употребляет во зло имя божье; он называет «царством божьим» состояние, при котором он, жрец, определяет ценность всего; «волей божьей» он называет средства, с помощью которых достигается и поддерживается такое состояние; хладнокровно и цинично он о народах, веках, отдельных личностях судит по тому, насколько они способствовали или противились безграничной власти жрецов. Понаблюдайте за ними в деле: в руках иудейских жрецов *великая* эпоха в истории Израиля стала периодом упадка; пленение, великое несчастье, стало вечным *наказанием* за ту великую эпоху — время, когда жрец ничего еще не значил. Из могучих, весьма *своенравных* фигур истории Израиля они, по потребности, выделывали то мелких ханжей, то «безбожников», психологию великих событий они свели к упрощенной, идиотской формуле — «послушание или непослушание богу»... Новый шаг вперед: нужно, чтобы «воля божья», то есть условия сохранения власти жрецов, стала *известна*,— следовательно, необходимо «откровение». В переводе: потребовалась большая литературная фальшивка, и вот обнаруживается «священное писание» — сопровождается все это иератической помпой, покаянными днями и причитаниями по поводу застарелого «греха», и писание обнародуется. «Воля божья» давно была известна; вся беда в том, что народ отпал от «священного писания»... Уже Моисею [30] была открыта «воля божья»... Что же произошло? Жрец строго и педантично сформулировал раз и навсегда, *чем ему хочется владеть*, «что такое воля божья»; он не позабыл больших и малых

---

* В делах истории *(лат.)*.

налогов, которые надлежит ему платить, не позабыл и о самых вкусных кусках мяса, потому что жрец завзятый едок бифштексов... Отныне в жизни все устроено так, что *без жреца ни шагу*; какие бы естественные события ни происходили в жизни — рождение, бракосочетание, болезнь, смерть, не говоря уж о жертвоприношении («трапезе»),— повсюду появляется святой паразит, *отнимающий* у события *естественность*, или, на его языке, освящающий его... Ибо необходимо понять: любой естественный обычай, любая естественная институция (государство, суд, брак, уход за больными, забота о бедных), любое требование, внушенное инстинктом жизни, короче говоря, все, что не лишено внутренней ценности, принципиально обесценивается вследствие жреческого паразитизма (или, иначе, «нравственного миропорядка»), все становится противоположным какой бы то ни было ценности. Все это начинает нуждаться в освящении, необходима *наделяющая ценностью* сила, которая будет отрицать в явлении природу и лишь вследствие этого *создаст* ценность... Жрец *лишает ценности* и святости природу — только такой ценой он и продолжает существовать... Непослушание богу, то есть жрецу, «закону», получает отныне наименование «греха»; средства же вновь «примириться с богом» — это, как и следовало ожидать, те самые, какими еще более основательно обеспечивается покорность жрецу: лишь жрец может «искупить» грехи... Если теперь психологически задним числом все расчесть, то в любом организованном жрецами обществе «грехи» неизбежны — в них подлинная опора власти, жрец живет за счет прегрешений, ему надо, чтобы «грешили»... Верховный тезис: «Бог прощает кающемуся»,— то же в переводе: прощает тому, *кто покорствует жрецу*...

27

Против природы в любом ее проявлении, против любой природной ценности, любой *реальности* выступали глубочайшие инстинкты господствующего класса, и на такой *ложной* почве выросло *христианство* — форма смертельной вражды к реальности,

форма поныне не превзойденная. «Священный народ» сохранил лишь жреческие слова, лишь жреческие ценности и с логической последовательностью, способной внушить ужас, размежевался со всем, что еще оставалось на земле от власти,— со всем «несвященным» вроде «мира», «греха»,— этот народ породил и конечную формулу своего инстинкта, логичную до полного самоотрицания: он произвел в *христианстве* отрицание самой последней еще сохранявшейся формы реальности — самогó «священного народа», «народа избранников», всей *иудейской* реальности. Феномен первейший по значению: мелкий бунт, получивший свое название от имени Иисуса Назарянина,— это иудейский инстинкт *вдвойне*, или, говоря иначе, такой жреческий инстинкт, который уже не выносит жреца как реальность,— этот инстинкт обусловливает изобретение еще *более отвлеченной* формы существования, еще менее реального вúдения мира, чем те, что обусловили церковную организацию. Христианство *отрицает* церковь...

Не понимаю, против чего было направлено восстание, зачинщиком которого верно или нет сочли Иисуса, если не против иудейской церкви — церкви в том самом смысле слова, в каком пользуемся теперь им и мы. То было восстание против «благих и праведных», против «святых Израилевых», против общественной иерархии — *не* против ее порчи, а против касты, привилегий, порядка, формулы; оно выражало *неверие* в «высшего человека», оно произносило свое Нет всему жреческому и богословскому. Однако, поставленная под сомнение, пусть на миг, иерархия была теми сваями, на которых еще держался иудейский народ, хотя бы и посреди потопа,— она была *последней*, с великими трудами завоеванной возможностью выжить, residuum'ом * самостоятельного политического существования народа. Нападки на иерархию — это нападки на глубочайший инстинкт народа, на его упорную волю к жизни — самую цепкую, какая только есть на земле. Святой анархист, призывавший к протесту против господствующего порядка подлый люд, отверженных и «грешников» (*чандалу* иудаизма),— этот анархист с его речами (если только верить еван-

* Прибежище *(лат.)*.

гелиям), за которые и сегодня упекут в Сибирь, был политическим преступником — постольку, поскольку вообще политические преступления мыслимы в сообществе *аполитичном до абсурда*. Это и привело его на крест: доказательство — надпись на кресте. Он умер по своей вине,— и нет оснований полагать, как это часто утверждают, будто он умер, чтобы искупить вину других.

28

Совсем иной вопрос — осознавал ли он такую противоположность? Возможно, его лишь *ощущали* как такую противоположность. И вот только теперь я коснусь проблемы *психологии искупителя*... Признаюсь, мало что дается мне с таким трудом, как чтение евангелий. Трудности вовсе не те, обнаружению которых обязано одним из незабываемых своих триумфов ученое любопытство немецкого духа. Давно ушло то время, когда и я, подобно любому молодому ученому, неторопливо и рассудительно, как утонченный филолог, наслаждался сочинением несравненного Штрауса [31]. В ту пору мне было двадцать лет, а теперь я посерьезнел для такого занятия. Что мне до противоречий «предания»! Как можно называть «преданием» легенды о святых! Эти рассказы — самая двусмысленная литература, какая только есть: применять к ней научный метод, *если нет иных документальных источников*,— дело заведомо безнадежное, ученое времяпрепровождение...

29

Мое дело — психологический тип искупителя. Он и *мог бы* содержаться в евангелиях — вопреки евангелиям, пусть даже в изуродованном и перегруженном посторонними чертами виде; так образ Франциска Ассизского сохранился в ле-

гендах вопреки легендам. Итак, не истина того, что он делал, что говорил и как умер, а вопрос: можем ли мы вообще представить себе его тип, содержит ли его «предание»?.. Известные мне опыты вычитывания из евангелий самой настоящей *истории* «души» доказывают, на мой взгляд, отвратительное психологическое легкомыслие. Господин Ренан, шут in psychologicis *, применил к объяснению типа Иисуса два *наиболее неуместных* понятия, какие только могли тут быть,— «гений» и «герой» (héros). Если есть что-то неевангельское, так это понятие «героя». Как раз обратное борьбе ощущение, что ты за что-то сражаешься, борешься, сделалось здесь инстинктом; неспособность к сопротивлению становится моралью («Не противься злому» — глубочайшее слово евангелий, в известном смысле ключ к ним) — блаженство в мире, кротости, неумение враждовать. Что значит «радостная весть»? Обретена подлинная жизнь, жизнь вечная,— она не обещана, она здесь, она *в вас* — жизнь в любви, жизнь без изъятия и исключения, без дистанции. Каждый — сын божий, Иисус ни на что не претендует для себя одного; все сыновья божьи, и все равны... Иисус — *герой*!.. А какое недоразумение — слово «гений»! Наше понятие «духа», понятие нашей культуры, утрачивает всякий смысл в мире, где живет Иисус. Рассуждая строго, как физиолог, тут совсем другое слово было бы уместнее... Чувство *осязания* — мы это знаем — бывает болезненно раздражено до такой степени, что прикосновение к любому твердому предмету заставляет содрогнуться. Достаточно перевести такой физиологический habitus ** на язык окончательной логики — то будет инстинктивная ненависть ко *всякой* реальности, бегство в «непостижимое» и «неосязаемое», неприятие любой формулы, любого понятия пространства и времени, всего, что стоит твердо — государства, учреждений, церкви,— а тогда твое родное пристанище в таком мире, какого уж не коснется никакая реальность, в мире исключительно «внутреннем», в мире «истинном» и «вечном»... «Царствие божие *внутрь вас* есть»...

* В делах психологии *(лат.)*.
** Состояние *(лат.)*.

30

Инстинктивная ненависть к реальности — следствие крайней раздражительности и болезненности, когда уже не хочется, чтобы тебя «трогали», потому что любое прикосновение действует слишком сильно.

Инстинктивное неприятие антипатии, вражды, любых разграничений и дистанций — следствие крайней раздражительности и болезненности, когда любое сопротивление, сама необходимость чему-то сопротивляться воспринимается как непереносимое *неудовольствие* (нечто вредное и *отвергаемое* инстинктом самосохранения) и когда блаженство (удовольствие) лишь в том, чтобы никому и ничему не противиться, ни злу, ни беде... Любовь — единственный, *последний* шанс выжить...

Вот на этих двух исходных *физиологических реальностях* и взросло учение об искуплении. Назову его тонким развитием гедонизма на вполне прогнившей основе. Близкородственным остается эпикуреизм, языческое учение об искуплении — с большой дозой греческой витальности и нервной силы. Эпикур [32]— *типичный* décadent; я первым рассмотрел в нем такового... Страх перед болью, даже перед бесконечно малой величиной боли — может ли окончиться он чем-то иным, нежели *религией любви*...

31

Я наперед дал свой ответ на вопрос. Ответ предполагает, что тип искупителя дошел до нас в сильно искаженном виде. Искажение весьма вероятно и само по себе; едва ли такой тип (по многим причинам) мог сохраниться чистым, цельным, свободным от прибавлений. Видимо, оставило свои следы и milieu *, в каком обитала эта чуждая фигура, но еще больше следов истории, *судеб* пер-

* Среда *(фр.)*.

вой христианской общины: задним числом тип искупителя наделили чертами, которые объясняются исключительно условиями войны и целями пропаганды. В странный нездоровый мир вводят нас евангелия — мир как в русском романе, где, будто сговорившись, встречаются отбросы общества, неврозы и «наивно-ребяческое» идиотство: в этом мире сам тип при любых обстоятельствах должен был *упроститься*; особенно первые ученики переводили это бытие неуловимых символов и непостижимостей на язык своей неотесанности, только так они могли что-то понять в нем; для них тип *наличествовал* только после того, как они вместили его в более известные им формы... Пророк, мессия, грядущий судия, учитель морали, чудотворец, Иоанн Креститель [33] — вот сколько возможностей неверно воспринять сам тип... Не будем наконец недооценивать и proprium * всякого, в особенности сектантского культа: почитание стирает в возлюбленном существе любые оригинальные, иной раз неприятно чужеродные черты и идиосинкразии; *их попросту не замечают*. Жаль, что рядом с этим интереснейшим décadent'ом не было своего Достоевского, я хочу сказать — жаль, что рядом не было никого, кто сумел бы воспринять волнующую прелесть такой смеси тонкости, болезненности и ребячливости. И последнее соображение: этот тип, будучи типом декадентским, *мог* на деле отличаться своебытным многообразием и противоречивостью,— такую возможность нельзя совершенно исключать. Тем не менее все говорит против нее: ведь как раз в таком случае предание, должно быть, необычайно точно и объективно запечатлело бы образ, у нас же есть основания предполагать обратное. Как бы то ни было, пропасть разделяет проповедующего на горах, озерах и лугах — это словно сам Будда (на почве, впрочем, отнюдь не индийской) — и агрессивного фанатика, смертельного врага жрецов и богословов, которого злоречивый Ренан возвеличил как le grand maître en ironie **. Сам я не сомневаюсь в том, что немало желчи (и даже esprit ***) перелилось на учителя из христианской пропаганды с ее возбуж-

* Непременное свойство *(лат.)*.
** Великий мастер иронии *(фр.)*.
*** Острый ум, остроумие *(фр.)*.

денностью,— всем ведь хорошо известна та бесцеремонность, с которой сектанты в целях *самооправдания* перекраивают своих назидателей. Когда для схваток с богословами потребовался драчливый, гневливый, скоро судящий, коварно изобретательный богослов, они *сотворили* себе «бога» по потребности своей: без колебаний они вложили в его уста самые неевангельские понятия, без которых нельзя было теперь и шагу ступить,— вроде «второго пришествия», «Страшного суда», всякого рода земных ожиданий и обетований...

32

И еще раз повторю: я возражаю против того, чтобы вносить фанатика в тип искупителя; одно слово impérieux *, каким пользуется Ренан, *уничтожает* сам тип. «Благая весть» — она ведь как раз о том, что противоречий больше нет; царство небесное принадлежит *детям*; вера, какая заявляет здесь о себе,— она не завоевана, она просто здесь, с начала, это как бы ребячливость, задержавшаяся в сфере духа. По крайней мере физиологи знают феномен запоздалого полового созревания с органическим недоразвитием,— следствие дегенерации... Когда так веруют, то не злятся, не сердятся, не сопротивляются; эта вера не приносит «меч» — и не подозревает, сколько бы всего могла разделить. Эта вера не доказывается ни чудесами, ни наградами, ни обетованиями, тем более уж не «писанием»; она всякий миг сама себе чудо, награда, доказательство, «царство божие». Эта вера и не формулируется — она живет, противясь формулам. Конечно, все случайное — окружение, язык, запас впечатлений — определяет какой-то круг понятий: первоначальное христианство пользуется *исключительно* иудейско-семитическими понятиями (сюда относится еда и питье на вечере — понятия, которыми, как и всем иудейским, сильно злоупотребила церковь). Однако воздержимся от того, чтобы видеть здесь не просто знаки, семиотику, повод к сравнениям,

* Властный *(фр.)*.

а нечто большее. Никакое слово нельзя здесь понимать дословно — для нашего антиреалиста это непременное условие, иначе он вообще не сможет говорить. В Индии он пользовался бы понятиями санкхья [34], в Китае — понятиями Лао-цзе [35], да и не заметил бы разницы... При известной терпимости к собственной манере выражаться мы могли бы назвать Иисуса «вольнодумцем»: ведь для него все прочное, устойчивое — ничто; слово *убивает*, и все твердое — *убивает*. «Жизнь» как понятие, нет, как *опыт* — ничего иного он не знает — противится в нем любым словам, формулам, законам, догматам, символам веры. Он говорит лишь о самом глубоком, внутреннем: «жизнью», или «истиной», или «светом»,— вот как он называет это глубоко внутреннее, а все прочее — вся действительность, вся природа, даже сам язык — наделено для него лишь ценностью знака, подобия... Мы не должны тут ошибиться, сколь бы велик ни был соблазн христианского — я хочу сказать *церковного* — предрассудка: подобная символика par excellence — она вне пределов религии, культовых понятий, вне пределов истории, естествознаний, опыта общения, любых знаний, всей политики, психологии, любых книг, всего искусства, и его «знание» — это, по сути дела, знание «*чистого* простеца» [36] (который не знает *и того*, что такие вещи вообще существуют на свете). О *культуре* он и не слыхал, так что ему и не приходится бороться против нее — он ее не отрицает... То же можно сказать и о *государстве*, обо всем гражданском обществе и распорядке, о *труде*, о войне — у него не было причин отрицать «мир», он и не подозревал о существовании такого церковного понятия — «мир»... *Отрицать* — вообще немыслимая для него вещь... Равным образом отсутствует диалектика, и нет представления о том, что веру и «истину» можно обосновывать какими-то доводами (*его* доказательства — это внутренние вспышки света, ощущение удовольствия в душе, самоутверждение — все «доказательства силы»)... Такое учение не в состоянии и возражать, нет ведь тут вообще понимания того, что есть иные учения, нет представления о том, что можно рассуждать как-то иначе... Если случится натолкнуться на что-то подобное, можно будет, внутренне глубоко сочувствуя, печалиться о «слепоте» других,— сам-то ведь видишь «свет»,— но нельзя возразить...

33

Психология «евангелия» не ведает понятий вины и наказания, не ведает и «вознаграждения». «Грех» и любая дистанция между богом и человеком упразднены, *в том-то и заключается «радостная весть»*. Блаженство не обещают и не связывают с выполнением условий: блаженство — *единственная* реальность, а остальное — знаки, чтобы говорить о ней...

Последствия такого положения переносятся на новое *поведение*, собственно евангельское. Не «вера» отличает христианина — он действует; он отличается тем, что поступает *иначе*. Тем, что ни словом, ни душой не противится тому, кто творит ему зло. Тем, что не признает различия между соплеменником и иноземцем, между иудеем и неиудеем («ближний» — это, собственно, единоверец, иудей). Тем, что ни на кого не гневается, никем не пренебрегает. Тем, что не ходит в суды и не дается им в руки (он «не клянется»). Тем, что ни при каких обстоятельствах не разводится с женой, даже если неверность ее доказана... Все в сущности одно, следствие одного инстинкта...

Жизнь искупителя и была *лишь* таким практическим поведением,— смерть — не чем иным... Ему не нужны были формулы и ритуалы общения с богом — не нужно было даже молиться. С иудейским учением о покаянии и примирении он свел счеты — ему известно, что лишь благодаря *практическому*, жизненному поведению можно чувствовать себя «божественным», «блаженным», «евангельским» — во всякую минуту ощущать себя «сыном божьим». *Не* «покаяние», *не* «молитва о прощении» ведет к богу, а одно лишь *евангельское поведение*; оно-то и есть «бог»... Вот чему положило конец евангелие — иудаизму с его понятиями «греха», «прощения грехов», «веры», «спасения верой»: «радостная весть» означала отрицание всего *церковного* учения иудаизма.

Единственная психологическая реальность «искупления» — это глубочайшее инстинктивное понимание того, как надо жить, чтобы ощущать себя живущим «на

небесах», в «вечности»,— тогда как при любом ином поведении отнюдь *не* пребываешь «на небесах»... *Не* новая вера, а новый путь жизни...

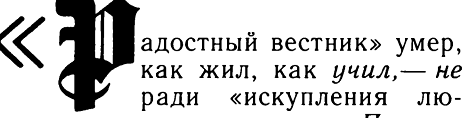
34

Если я хоть что-то смыслю в этом человеке, в нем, думавшем символами, так это вот что: как реальность, как «истину» он воспринимал лишь реальность *внутреннего*, а все прочее, природное, временное, пространственное, историческое, понимал лишь как знак, как материал своих притч. «Сын человеческий» — не конкретная историческая личность, не что-то отдельное и уникальное, а извечный факт, психологический символ, свободный от связи с понятием времени. То же, причем в самом высоком смысле, верно сказать и о боге, как типично символистски представлял себе его этот человек, и о «царстве божьем», «царстве небесном», о «сынах божьих». Нет ничего менее христианского, чем *церковные огрубления* — *личный* бог, «царство божие», которое *грядет*, «царство небесное» *по ту сторону*, «сын божий» в качестве второй ипостаси Троицы. Все это — простите за выражение — кулаком в глаз евангелия,— да в какой глаз! Все это — *всемирно-историческое циническое* глумление над символом... И ведь очевидно, к чему относятся эти знаки — «отец», «сын»,— очевидно, но не для всякого ока, это я признаю: слово «сын» подразумевает приобщение к совокупному чувству преображения всего на свете (блаженство), а слово «отец» — *само это чувство*, чувство вечности и завершенности всего... Стыдно припоминать, во что обратила церковь такую символику — не выставлена ли у порога христианской «веры» история Амфитриона? [37] А еще догмат о «непорочном зачатии»?.. *Да ведь им опорочено зачатие*...

«Царство небесное» — это состояние сердца, а отнюдь не то, что находится «над землею» и грядет «после смерти». Понятие о естественной смерти вообще *отсутствует* в евангелии: смерть — не мост, не переход,

совсем нет смерти, потому что она принадлежит лишь кажущемуся миру, от которого только та польза, что в нем можно черпать знаки. И «смертный час» — тоже *не* христианское понятие: для проповедующего «радостную весть» нет «часа», нет времени, нет и физической жизни с ее кризисами... «Царство божие» не ждут — для него нет ни вчерашнего, ни послезавтрашнего дня, и через тысячу лет оно не грядет — это только опыт сердца: оно повсюду, оно нигде...

35



«Радостный вестник» умер, как жил, как *учил,— не* ради «искупления людей», а для того чтобы показать, как надо жить. *Практическое* поведение — вот что завещал он человечеству: свое поведение перед судьями, перед солдатами, перед обвинителями, перед всевозможной клеветой и издевательствами,— свое поведение на *кресте*. Он ничему не противится, не защищает своих прав, не делает и шага ради того, чтобы предотвратить самое страшное,— более того, он еще *торопит весь этот ужас*... И он молит, он страдает и любит вместе с теми и в тех, кто чинит ему зло... *Не* противиться, *не* гневаться, *не* призывать к ответу... И злу не противиться — *любить* его...

36

...Только мы, чей ум *раскован*, только мы обрели предпосылку для уразумения того, что неверно понимали в течение девятнадцати столетий,— прямоту, ставшую инстинктом и страстью: она со «священной ложью» воюет еще непримиримее, чем с любой иной... Все это время люди были несказанно далеки от нашей деликатной и осторожной нейтральности, от той дисциплины духа, которая позволяет угадывать столь чуждые, столь тонкие вещи: всегда люди нагло и себя-

любиво искали лишь *собственной* выгоды, вот и *церковь* построили в пику евангелию...

Если искать признаки того, что за великой игрою миров скрывается божество, перебирающее веревочки в своих ловких пальцах, немало даст тот *колоссальной* величины *вопросительный* знак, который получил наименование христианства. Человечество преклоняется пред обратным тому, в чем заключались исток, смысл, *оправдание* евангелия; в понятии «церковь» человечество освятило все то, что *преодолел* и *превозмог* «радостный вестник»...— напрасно искать более грандиозную форму *всемирно-исторической иронии...*

37

...Наш век гордится своим чувством истории: как же мог он уверовать в этот бред — будто христианство началось с *грубой побасенки о чудотворце-искупителе,* а все духовно-символическое — только итог позднейшего развития?! Совсем наоборот: история христианства, начиная со смерти на кресте,— это история все более грубого непонимания *изначальной* символики. По мере распространения христианства, захватывавшего широкие массы некультурных народов, чуждых тем условиям, при которых христианство зародилось, все более необходимо становилось придавать христианству *вульгарный* и *варварский* вид — так христианство усвоило вероучения и обряды всех *подземных* культов в imperium Romanum * [38], так оно впитало в себя бестолковщину всех видов больного разума. Судьба христианства определена с неизбежностью: вера должна была стать столь же нездоровой, низменной и вульгарной, сколь нездоровыми, низменными и вульгарными были потребности, какие надо было удовлетворить. И наконец, все это *больное варварство* складывается, церковь — его сумма, и она становится силой — церковь, эта форма смертельной вражды к любой благопристойности, любому *возвышению* души, любой дисциплине духа, любой искренней и благо-

---

* Римская империя *(лат.)*.

желательной человечности... Есть ценности *христианские* и есть — *благородные:* только мы, чьи умы *раскованы*, восстановили эту величайшую ценностную противоположность!..

38

...Я не в силах подавить вздох... В иные дни меня охватывает чувство, мрачнее самой черной меланхолии — *презрение к людям*. И чтобы не было сомнений в том, что я презираю, кого презираю, скажу: это современный человек, человек, с которым я фатально одновременен. Современный человек — его нечистое дыхание душит меня... К прошлому я, подобно всем познающим, куда терпимее, то есть *великодушнее* и самоотверженнее: я прохожу через тысячелетний дом — мир умалишенных и, как бы он ни именовался — «христианством», «христианской верой», «христианской церковью», прохожу по нему с мрачной настороженностью, не решаясь привлекать человечество к ответственности за его душевные болезни. Но все резко меняется, и мое чувство прорывается наружу, когда я вступаю в новейшее, в *наше* время. Оно наделено *ведением*... Что вчера — болезнь, то сегодня — неприличие...— сегодня неприлично быть христианином. *И во мне зарождается чувство омерзения...* Оглядываюсь по сторонам: не осталось ничего от того, что когда-то именовалось «истиной», и нестерпимо для нас слышать слово «истина» из уст жреца. Сегодня и при самой скромной потребности в благопристойном надо знать, что богослов, жрец, папа не заблуждаются, но *лгут,*— лжива каждая произносимая ими фраза, и они уже не вольны лгать «невинно» и «по неведению». Жрец, как и всякий человек, тоже знает, что нет ни «бога», ни «грешника», ни «искупителя», что «свобода воли» и «нравственный миропорядок» — *ложь:* серьезно и глубоко преодолевающий самого себя дух уже никому *не* дозволяет *не* ведать о том... Распознаны в своей сути все церковные понятия — самая злокозненная фальсификация, какая только есть на свете, предпринятая для того, чтобы *обесценить* природу и любые естест-

венные ценности. Распознан в своей сути жрец — опаснейший паразит, ядовитый паук жизни... Мы знаем, и наша *совесть* знает, чего стоят, *чему служат* жуткие вымыслы жрецов и церкви — с их помощью достигнуто то состояние самооскопления, когда вид человечества внушает омерзение...— это понятия «мира иного», «Страшного суда», «бессмертия души», самой же «души», это орудия пыток, целые системы жестокости, посредством которых правил и утверждал свою власть жрец... Всякому это известно — и *все остается по-старому*. Где последние остатки приличия, уважения к самим себе, если наши государственные мужи — люди откровенные, антихристиане во всем, во всех своих делах — называют себя христианами и идут ко причастию?.. Государь во главе своих полков — великолепное зрелище, выражение себялюбивости и высокомерия своего народа...— и вот он *бесстыдно* именует себя христианином!.. Но кого же в таком случае отрицает христианство? Что называется «миром»? Вот что: человек — судья, солдат, патриот; человек защищается, когда на него нападают, блюдет свое достоинство, имеет свою *гордость*, ищет для себя выгоды... Поведение в каждый отдельный момент жизни, всякий инстинкт, любая оценка, становящаяся поступком,— все сегодня противоречит христианству, все — антихристианское: каким же чудовищно *лживым уродом* должен быть современный человек, чтобы, несмотря на все это, *не стыдиться называть* себя христианином!..

39

...Вернусь назад и расскажу *доподлинную* историю христианства... Уже само слово «христианство» основано на недоразумении; в сущности, был один христианин, и тот умер на кресте [39]. Само «евангелие» умерло на кресте. То, что с той минуты называют «евангелием», всегда было обратным тому, ради чего он жил,— было «*дурной* вестью», *дисангелием*. Ложно и бессмысленно видеть отличительный признак христианина в «вере», например в вере в искупление грехов Христом: христианское — лишь в практическом *поведе-*

нии, в *жизни*, подобной той, какую вел распятый... Еще и сегодня возможно *так* жить, для *некоторых* это даже неизбежно: подлинное, первоначальное христианство возможно во все времена... *Не* веровать, а действовать, прежде всего многого *не* делать, *быть* иначе... Состояния сознания, вера, затем то, что мы считаем истинным,— всякому психологу это известно,— они совершенно безразличны и пятистепенны в сравнении с ценностью инстинктов: говоря точнее, все понятие духовной причинности насквозь ложно. Сводить свою христианскую веру к мнениям, к феноменам сознания — значит отрицать христианство. *На деле никаких христиан не было.* То, что на протяжении двух тысяч лет называют «христианином»,— это психологическое недоразумение, непонимание самих себя. Если присмотреться поближе, то в нем, в этом «христианине», *несмотря* на всю его «веру», царили инстинкты — и *что за инстинкты*!.. «Вера» во все времена, например у Лютера, была только предлогом, маскарадом, *занавесом*,— позади играли инстинкты; «вера» была благоразумной слепотой на предмет *известных* инстинктов, воцарившихся в человеке... «Вера» — я уже назвал ее собственно христианским *благоразумием*: о «вере» без конца *толковали*, а *поступали*, как подсказывал инстинкт... В мире представлений христианина нет ничего, что хотя бы отдаленно соприкасалось с действительностью, и в инстинктивной ненависти к любой действительности мы обнаружили движущий элемент христианства, единственный движущий его элемент, скрытый в самом его корне. Что следует отсюда? Что и in psychologicis заблуждение радикально — оно определяет сущность христианства, оно *субстанциально*. Стоит устранить одно-единственное понятие, поставить на его место реальность — и христианство отправится в небытие!.. Если бросить взгляд с высоты, то этот поразительный факт, самый непостижимый из всех, какие только есть, именно факт существования религии, которая не просто обусловлена заблуждениями, но которая изобретательна или даже гениальна лишь в области вредоносных и отравляющих жизнь и душу заблуждений, этот факт — *зрелище для богов*, для богов-философов, с которыми я повстречался, к примеру, во время знаменитых бесед на острове Наксос [40]. В тот момент, когда чувство *омерзения* начинает отступать в них (и в нас!), они благодарны за это зрелище христианина: быть может, уже

ради столь любопытного феномена жалкая звездочка по прозванию Земля заслуживает того, чтобы боги мельком бросили на нее взгляд и проявили к ней свое божественное участие... Не будем недооценивать христианина: лживый *до невинности*, христианин куда выше обезьяны — при взгляде на христианина известная теория происхождения видов кажется простой учтивостью...

40



атальность евангелия была предрешена смертью — оно висело на «кресте»... Лишь неожиданная позорная смерть, лишь крест, предназначавшийся в общем и целом для canaille *,— вот только вся нестерпимо жуткая парадоксальность и поставила учеников перед настоящей загадкой: *кто же это был? кем же он был?..* Потрясенное, оскорбленное в глубине чувство, подозрение, что, быть может, такая смерть *опровергает* дело их жизни, страшный знак вопроса — «Почему так?!» — это слишком понятно. Тут все *обязано* было быть необходимым, обладать смыслом, разумом — высшей разумностью: для любящего ученика нет ничего случайного. Вот и разверзлась пропасть: кто убил его? кто мог быть врагом его по природе? — вопрос словно молния. Ответ: *господствующий* иудаизм, высший слой иудейства. И с этого момента они почувствовали, что бунтуют против существующего порядка; задним числом у них и сам Иисус *бунтует против существующего порядка.* До той поры эта воинственная черта *отсутствовала* в его образе, отсутствовало это Нет слова и дела,— более того, он был живой противоположностью такого Нет. Явно, маленькая община *не* уразумела главного — сколь образцова его смерть, сколь *выше* он всякого ressentiment'а — признак того, как мало они его вообще понимали! Ведь Иисус, умирая, ничего иного и не мог желать, кроме как публично представить самое сильное свидетельство в пользу своего учения и этим *доказать* его...

---

* Чернь (*фр.*).

Но его ученики были далеки от того, чтобы *простить* ему такую смерть,— а это было бы по-евангельски в высшей степени,— не говоря уж о том, чтобы со всей невозмутимой блаженной кротостью в сердце *пойти* на такую же смерть... Вновь вышло наружу самое неевангельское из чувств — *мстительность*. Никак нельзя было смириться с тем, что вместе с его смертью погибло все их дело — нет, требовалось «возмездие», нужен был «суд» (но есть ли что менее евангельское, чем «возмездие», «наказание», «судилище»!). И вновь в народе на первый план выдвинулось ожидание мессии, все взоры устремлены к известному историческому моменту: «царство божие» грядет и будет судить своих врагов... Но ведь это же полное непонимание всего: «царство божье» — и завершительный акт истории! «Царство божье» — и обетование! Ведь евангелие было наличным бытием, исполнением, *реальностью* «царства». Как раз такая смерть и *была* «царством божьим»... Только теперь на тип учителя и перенесли все презрение и озлобленность, какие испытывали к фарисеям и богословам,— тем самым учителя самого *превратили* в фарисея и богослова! С другой стороны, эти вовсе разладившиеся души с их необузданным поклонением уже не могли дольше сносить евангельское равенство всех людей: всякий по праву сын божий, чему учил Иисус,— и вот их мщение: они стали безудержно превозносить Иисуса, отрывать его от самих себя — совсем как в былые времена иудеи, которые, мстя врагам, отделили от себя своего бога и безмерно возвысили его. Единый бог и единый сын божий — оба порождения ressentiment'a...

41

...А тогда всплыла абсурдная проблема: как попустил господь! На что взбудораженным сознанием крохотной общины был найден ответ до ужаса абсурдный: бог принес своего сына на заклание ради прощения грехов. Вот и покончено с евангелием, да как! Искупительная *жертва*, да еще в самой отвратительной, варварской своей форме — невинного

приносят в жертву за грехи виновных! Какое устрашающее язычество!.. Ведь Иисус упразднил понятие «вины» — он устранил пропасть, разделявшую бога и человека, его жизнь была этим единством бога и человека — *его* «радостной вестью»... Единством *не* как привилегией!.. С той поры в тип искупителя постепенно, шаг за шагом, проникают догмат о суде и втором пришествии, догмат о смерти как искупительной жертве, догмат о *воскресении* из мертвых, а этим последним изгоняется раз и навсегда понятие «блаженства», единственная реальность, какая заключалась в евангелии, изгоняется в пользу некоей жизни после смерти!.. Такое понимание, такое *разнузданно* непристойное разумение было логически истолковано Павлом — с наглостью раввина, отличавшей его во всем: «...если Христос не воскрес, то... тщетна и вера ваша» [41]... И сразу же, единым махом, евангелие превращено в самое презренное из всех несбыточных обетований, в *бесстыжее* учение о личном бессмертии... А Павел еще проповедовал о бессмертии как награде!..

42

Теперь видно, чему наступил конец со смертью на кресте — новым, вполне независимым начаткам буддийского мирного движения, фактическому, а *не* просто обещанному *счастью на земле*. Ибо, как я уже подчеркивал, главное различие между этими двумя религиями décadence'а таково: буддизм не обещает, а держит слово, христианство обещает все, а слова *не держит*... Следом за «благой вестью» — весть *наискверненейшая,* Павлова... Павел воплощал в себе тип, противоположный «радостному вестнику»,— он гений ненависти, гений видѐний ненависти, неумолимой логики ненависти. Чем только не жертвовал ненависти этот дисангелист! Сначала он принес в жертву искупителя — прибил его к *своему* кресту. Жизнь, пример и образец, учение, смерть, смысл и оправдание евангелия — ничего не осталось, как только этот, ненавистью призванный фальшивомонетчик осознал, чем может воспользоваться. *Не* реальностью, *не* исторической правдой!.. И жреческий инстинкт

иудея повторил прежнее свое великое преступление против истории — он просто-напросто вычеркнул вчерашний и позавчерашний день христианства, *он сочинил всю историю первоначального христианства.* Более того, он вновь перекроил историю Израиля, чтобы она представлялась предысторией *его* подвига: все пророки глаголали о *его* «искупителе»... А впоследствии церковь даже историю человечества переделала в предысторию христианства... Тип искупителя, учение, практическое поведение, смерть, смысл смерти, даже события после смерти — ничто не оставили в покое, ничто уже даже не походило на реальность. Центр тяжести всей жизни искупителя Павел перенес в «мир иной» — в *ложь* о «воскресшем» Иисусе. Ему, собственно, жизнь искупителя и не была нужна, а нужна была его смерть и еще кое-что сверх того... Родиной Павла была столица стоического просвещения [42], и считать его честным человеком, когда он на галлюцинации строит *доказательство* посмертной жизни искупителя, верить его рассказам об этой самой галлюцинации,— то была бы niaiserie * со стороны психолога: Павел был заинтересован в цели, *значит*, был заинтересован и в средствах... Во что он сам не верил, в то верили идиоты, которым он кинул свое вероучение... Он чувствовал потребность во власти; в лице Павла вновь рвался к власти жрец,— ему нужны были понятия, догматы, символы, с помощью которых можно было тиранить массы, сгонять людей в стада. Что впоследствии позаимствовал в христианстве Мухаммед? Одно — выдумку Павла, его средство утверждения жреческой тирании: веру в бессмертие, то есть *учение о «суде»*...

43

Перенося центр тяжести жизни в «мир иной» — *в Ничто*, отнимают у нее центр тяжести вообще. Великая ложь личного бессмертия разрушает разум, уничтожает естественность инстинкта — все, что есть в инстинкте благодетельного, все, что

* Простоватость *(фр.)*.

способствует в нем жизни и обеспечивает будущее, все это отныне возбуждает подозрение. Жить так, чтобы не было в жизни *смысла,*— вот что становится теперь смыслом жизни... Для чего здравый смысл, для чего чувство благодарности к отечеству и предкам, зачем трудиться вместе с другими, доверять им, споспешествовать общему благу, заботиться о нем?.. Сколько «соблазнов», отвлекающих от правого пути... а необходимо одно... Чтобы каждый, будучи «бессмертной душой», равнялся всем прочим, чтобы в собрании всех живых существ «спасение» каждого отдельного человека могло претендовать на непреходящую значимость и ничтожный ханжа и всякий свихнувшийся на три четверти бездельник могли воображать, будто ради них будут непрестанно *нарушаться* законы природы,— столь бесконечное и бесстыдное возрастание всяческого себялюбия невозможно бичевать с достаточным презрением. И все же христианство обязано своими *победами* этой жалкой лести, возбуждавшей тщеславие личности,— так убедили принять христианство неудачников и бунтовщиков, всяких подонков, всевозможные убожества. «Спасение души» — а в переводе: «Весь мир вращается вокруг *меня*»... Самую отраву вероучения — «*равные* права для всех» — христианство сеяло наиболее последовательно; оно — из самых потаенных уголков дурных инстинктов — вело ожесточенную войну с чувствами почтительности и дистанции, разделяющими людей, иными словами — самой основной *предпосылкой* возвышения, роста культуры: из ressentiment'а масс христианство выковало *главное орудие* борьбы с *нами*, со всем благородным, радостным, восторженно-приподнятым, что только ни есть на земле, орудие борьбы против нашего земного счастья... Признать «бессмертие» всякого Петра и Павла значило совершить величайшее, значило совершить ужаснейшее злодеяние в отношении благородного человечества... Не будем недооценивать и той фатальности, которая благодаря христианству проникла во все, вплоть до политики! Сейчас никто не смеет притязать на особые привилегии, на права господства, на почтительное отношение к себе и себе подобным,— никто не решается настаивать на *пафосе дистанции...* Наша политика *больна* малодушием!.. Аристократизм умонастроения был коварно-подпольно подорван ложью о равенстве душ, и если вера в «преимущественные права большинства» *творит* и *будет*

еще творить революции, то именно христианство — можете в том не сомневаться! — именно христианские суждения ценности переводят любую революцию в одно сплошное море крови и преступлений! Христианство — это восстание пресмыкающихся по земле против всего, что стоит и *высится*: евангелие «низких» *принижает*...

44

...Евангелия неоценимы как свидетельства неудержимой порчи, какой подвергалась уже первоначальная община. Впоследствии Павел с цинической последовательностью раввина довел этот процесс упадка до его логического завершения, но начался он со смерти искупителя... Евангелия надо читать с наивозможной осторожностью — трудности подстерегают за каждым словом. Признаюсь — и меня поймут,— что именно этим евангелия доставляют ни с чем не сравнимое удовольствие психологу — в них *обратное* наивной порче, в них утонченность par excellence, подлинное мастерство психологического растления. Евангелия — нечто совсем особенное. Вообще Библию не с чем сравнивать. Ты среди иудеев — *первое*, что необходимо принять к сведению, иначе потеряешь нить. Тут все гениально облачается в одежды «святости» — ни в книгах, ни среди людей не найти ничего хотя бы отдаленно схожего, и художественность чеканки фальшивых слов и жестов зависит здесь не от отдельного, случайного дарования, не от какой-либо исключительной натуры. Нет, тут нужна *порода*! Все иудейство — серьезнейшая, развивавшаяся на протяжении сотен лет практика и техника иудаизма — достигает окончательного совершенства в христианстве — искусстве святой лжи. Христианин, ultima ratio * лжи,— это иудей вдвойне, нет — *втройне*... Принципиальное желание и намерение пользоваться лишь теми понятиями, символами, жестами, какие подтверждены практикой жрецов, инстинктивное неприятие любой *иной* практики, любого *иного* подхода к ценности и пользе,—

* Конечное основание *(лат.)*.

все это не просто традиция, это — *наследственность*: лишь наследственность творит как сама природа. Все человечество обманулось — даже лучшие умы всех времен обманулись (за вычетом одного, который, быть может, вовсе нелюдь). Евангелие читали как *книгу невинности* — немалый намек на то, с каким же искусством тут лицедействуют... Конечно, случись нам увидеть их воочию, хотя бы мельком, хотя бы на ходу,— замысловатых ханжей и профессиональных святош,— и всему бы наступил конец,— я же, читая слова, всегда вижу за ними жесты: вот почему *я и кончаю с ними.* Терпеть не могу их манеру возводить очи... К счастью, для большинства людей книги — только *писанина*... Нельзя дать ввести себя в заблуждение; они говорят: «Не судите!», а сами отправляют в преисподнюю все, что встает у них на пути. У них судия — бог, но судят-то за него они сами; они возвеличивают бога, а в его лице — самих себя; они требуют добродетелей, какими обладают сами же, и более того — тех, без которых не могли бы сохранить свое верховенство,— создается видимость, будто они стремятся к добродетели и борются за ее утверждение. «Мы живем, и умираем, и жертвуем собою ради *блага*» (или «истины», или «света», или «царства божия»),— на деле они делают то, чего не могут никак перестать делать. Тихони и святоши, они крадутся неслышно, сидят по углам, в тени́ словно те́ни,— все это вменяется ими в *обязанность*: раз обязанность, они живут смиренно, а смирение лишний раз доказывает благочестивость... Ах, какая смиренная, целомудренная, милосердная лживость! «Сама добродетель свидетельствует в нашу пользу»... Читайте евангелия как книги, вводящие в соблазн нравственностью: они, эти люди, наложили свою лапу на мораль,— а вы ведь знаете, как обстоит дело с моралью! Удобнее всего *водить* человечество *за нос* посредством морали!.. Действительность же такова: *самомнение избранных* абсолютно сознательно играет в смирение; «общину», «благих и праведных» раз и навсегда поставили по одну сторону (это сторона «истины»),— а остаток, «мир»,— по другую... Вот самый роковой вид мании величия, какой когда-либо существовал на земле: ничтожные уроды-ханжи и лжецы начали притязать на понятия «бог», «истина», «свет», «любовь», «мудрость», «жизнь» — словно бы это были синонимические обозначения их самих,— начали отгора-

живаться от остального «мира»; иудейская мелкота — иудейская в совершенной степени и созревшая для того, чтобы заселить собою все бедламы мира,— принялась перелицовывать ценности по своему разумению — так, как если бы христианин был смыслом, солью, мерой и даже «Страшным судом» всего, что остается от человечества... Этакая фатальность! Она стала возможной вследствие того, что уже существовала родственная, близкая по породе мания величия — *иудейская*; как только между иудеями и иудео-христианами разверзлась пропасть, у последних не оставалось выбора — им пришлось применить против самих иудеев те самые процедуры самосохранения, на какие толкал иудейский инстинкт; прежде иудеи пользовались ими лишь против *не*иудеев. Христианин — все тот же иудей более «*вольного*» пошиба.

45

Вот образчики того, что́ вдолбили себе эти ничтожества, что́ *вложили в уста* учителя,— сплошь признания «прекрасных душ»...

«И если кто не примет вас и не будет слушать вас, то, выходя оттуда, отрясите прах от ног ваших, во свидетельство на них. Истинно говорю вам: отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели тому городу» (Мк. 6 : 11). Ах, как это *по-евангельски*!..

«А кто соблазнит одного из малых сил, верующих в меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море» (Мк. 9 : 42). Ах, как *по-евангельски*!..

«И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в царствие божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную...» (Мк. 9 : 47) [43]. Подразумевается же отнюдь не глаз.

«Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят царствие божие, пришедшее в силе» (Мк. 9 : 1). Хорошо *наврал*, лев [44]...

«Кто хочет идти за мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за мною. *Ибо...*» *(Примечание психо-*

лога: христианская мораль опровергается этими «ибо»; ее «основания» ее опровергают — это по-христиански) (Мк. 8 : 34—35).

«Не судите, *да не* судимы будете... какою мерою мерите, такою и *вам* будут мерить» (Мф. 7 : 1). Какое же понятие о справедливости, о «праведном» судье!..

«Ибо если вы будете любить любящих вас, *какая вам награда*? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, *что особенного делаете*? Не так же ли поступают и язычники?» (Мф. 5:46—47). Принцип «христианской любви»: надо, чтобы в конце концов ее *хорошо оплачивали*...

«...А если не будете прощать людям согрешения их, то и отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6:15). Это сильно компрометирует так называемого отца...

«Ищите же прежде царства божия и правды его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33). «Все» — значит еда, одежда, все необходимое для жизни. Мягко говоря, заблуждение... Незадолго до того бог являлся в роли портного, по крайней мере в известных случаях...

«Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их» (Лк. 6:23). *Бесстыжая* чернь! Уже и с пророками сравнивает себя...

«Разве не знаете, что вы храм божий, и дух божий живет в вас? Если кто разорит храм божий, *того покарает бог*: ибо храм божий свят; а этот храм — *вы*» (1 Кор. 3:16—17). К подобным вещам нельзя отнестись с достаточным презрением...

«Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же *вами* будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела?» (1 Кор. 6:2) [45]. Увы! не просто речь безумца... Этот *чудовищный обманщик* продолжает затем: «Разве не знаете, что *мы* будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские!» [46]

«Не обратил ли бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал бога в премудрости божией, то благоугодно было богу юродством проповеди спасти верующих... Не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но бог *избрал* немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное

мира и уничиженное и ничего не значащее избрал бог, чтобы упразднить значащее,— для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред богом» (1 Кор. 1: 20—21, 26—29). Чтобы *понять* это место — свидетельство первостепенной важности для психологии чандалы с ее моралью, читайте первый раздел моей «Генеалогии морали» — там впервые выявлена противоположность морали аристократической и морали чандалы, рождаемой ressentiment'ом и бессильной местью. Павел был величайшим из апостолов мщения...

46

Что же следует отсюда? Что недурно надевать перчатки, когда читаешь Новый завет. Уже близость нечистот вынуждает поступать так. Напрасно отыскивал я в Новом завете хотя бы одну симпатичную черту — ни независимости, ни доброты, ни откровенности, ни прямодушия... Человечности тут и не бывало,— не выработался еще инстинкт *чистоплотности*... В Новом завете сплошь дурные инстинкты, и нет мужества сознаться в них. Сплошная трусость: на все закрывают глаза, обманывают самих себя. После Нового завета любая книга покажется чистой; вот пример: непосредственно после Павла я с восторгом читал самого прелестного и дерзкого насмешника Петрония [47], о котором можно было бы сказать то самое, что Доменико Боккаччо писал герцогу Пармскому о Чезаре Борджа: [48] «è tutto festo» — он наделен бессмертным здоровьем, бессмертной веселостью и во всем превосходен... Ничтожные ханжи просчитались в главном. Они на все наскакивают, но на что ни наскочат, все этим *отмечено* — все замечательно. На кого нападет «первый христианин», тот об него *не* измарается... Напротив, если «первые христиане» против тебя, это делает тебе честь. Читая Новый завет, чувствуешь симпатию к тому, чтó там попирают ногами,— не говоря уж о «мудрости мира сего», которую наглый болтун напрасно пытается посрамить «юродством проповеди»... Даже книжники и фарисеи выигрывают от таких неприятелей: должно быть, они чего-то да стоили, коль скоро ненави-

дели их столь непристойным манером. Лицемерие — вот уж упрек к лицу «первым христианам»!.. В конце концов книжники были *привилегированным* сословием — этого достаточно, морали чандалы не требуется иных оснований. «Первый христианин» — боюсь, последний тоже *(его я, быть может, еще застану)* — бунтует против привилегий, следуя самому подлому своему инстинкту: он всегда живет и борется за «*равные* права»!.. Если пристальнее всмотреться, у него нет другого выбора. Если тебе угодно быть «избранником божьим», или «храмом божьим», или судить ангелов, тогда любой *иной* принцип отбора,— например, по порядочности, по уму, по мужественности и гордому достоинству, по красоте души и щедрости сердца,— это просто «мир», то есть *зло в себе*... Мораль: каждое слово в устах «первых христиан» — ложь, каждый их поступок — инстинктивная фальшь, все их ценности и цели вредоносны, а *ценностью обладает* тот, кого они ненавидят, обладает то, что̀ они ненавидят... Христианин, особливо христианин-жрец,— это особый *критерий ценности*... Надо ли говорить, что во всем Новом завете *только одно* лицо вызывает уважение к себе и что это Пилат, наместник Рима? Принимать *всерьез* иудейские перебранки? Нет, на это он не пойдет. Иудеем больше, иудеем меньше — что́ ему?.. Аристократическая насмешка римлянина, перед которым бесстыдно злоупотребляют словом «истина», обогатила Новый завет *единственно ценным* высказыванием — в нем критика и *уничтожение* самого же христианства: «Что есть истина?»...

47

...*Нас* разделяет не то, что мы не находим бога — ни в истории, ни в природе, ни по-за природой... Нас разделяет то, что почитаемое богом мы воспринимаем не как «божественное», а как далекое, пагубное и абсурдное, не как заблуждение, а как *преступление перед жизнью*... Мы отрицаем бога как бога... Если бы нам *доказали,* что христианский бог существует, мы бы еще меньше веровали в него... Согласно формуле:

deus qualem Paulus creavit, dei negatio *... Религия типа христианской, ни в одной точке не соприкасающаяся с действительностью и немедленно гибнущая, как только мы признáем правоту действительности хотя бы в одной точке, такая религия не может не враждовать с «мудростью мира сего», сиречь с *наукой,*— она благословит все средства, пригодные для того, чтобы отравить, оклеветать, осрамить дисциплину духа, честность и строгость в делах, затрагивающих совесть духа, благородную холодность и независимость духа. Императив «веры» налагает вето на науку — in praxi ** сие означает: ложь любой ценой... Павел *понял,* что нужна ложь, то есть нужна «вера»; позднее церковь поняла Павла... «Бог», выдуманный Павлом, бог, посрамляющий «мудрость мира сего» (значит, в узком смысле слова двух великих супротивниц суеверия — филологию и медицину),— на самом деле всего лишь категорическая *решимость* самого Павла «посрамить»: называть же «богом» свою собственную волю, тору,— исконно иудейское обыкновение. Павел вознамерился посрамить мудрость мира сего, его враги — хорошие филологи и врачи александрийской выучки; им-то и объявляет он войну. И верно: нельзя быть филологом и врачом и не быть при этом *антихристианином.* Ведь филолог видит, чтó стоит *за* «священными книгами», а врач видит, чтó стоит *за* физиологической деградацией типичного христианина. Врач говорит: «Неизлечим»; филолог говорит: «Подлог»...

48

...Понят ли, собственно говоря, знаменитый рассказ начала Библии — рассказ о боге, который испытывает адский страх перед *знанием?..* Нет, не понят. Книга жрецов par excellence, ясное дело, начинается с тех огромных внутренних трудностей, какие переживает жрец: для жреца одно очень опасно, значит, и для бога одно очень опасно...

---

* Бог, каким его сотворил Павел, есть отрицание бога *(лат.).*
** На практике *(лат.).*

Ветхий бог — сплошной «дух», первосвященник и само совершенство — прогуливается по своему саду. Только что ему скучно. И боги тоже безуспешно борются со скукой. Что ж делать? Он выдумывает человека — тот его развлечет... Но смотри-ка, и человеку скучно. И милосердие бога не знает границ: он сжалился над единственной бедой всякого рая и создал других животных. *Первая* ошибка: животные вовсе не развлекли человека,— он стал господином их и вовсе не намеревался быть сам «животным»... Тогда бог создал женщину. И тут скуке, верно, пришел конец — но и многому другому! Женщина была *второй* ошибкой бога... «Женщина по своей сути змея, Ева» — это знает каждый жрец; «*Все* беды — от женщины» — и это он знает. «*Следовательно,* от нее и наука»... Лишь из-за женщины человек вкусил от древа познания... Что же произошло? Ветхим богом овладел адский страх. Оказалось, что человек — *самая большая* из его ошибок, он в нем создал соперника себе,— благодаря знанию становишься *как бог,*— так что конец жрецам и богам, если только человек станет ученым!.. *Мораль:* наука запретна как таковая, она одна и находится под запретом. Наука — *первый* грех, зародыш всякого греха, *первородный* грех. *Только в том и мораль...* «Ты *не* должен познавать» — все остальное вытекает отсюда... Адский страх не помешал богу поступать благоразумно. Как *воспрепятствовать* науке? Это на долгое время стало основной проблемой, волновавшей его. Ответ: надо изгнать человека из рая! Счастье, праздность наводят на мысли, а все мысли — дурные... Человек не должен думать... И «жрец в себе» изобретает беды, смерть, беременность с ее болями, все мыслимые виды нищеты, дряхлости, трудов, прежде всего *недуги* — всё годные средства борьбы с наукой! Нужда помешает человеку думать... И однако! О ужас! Дело познания растет, высится, штурмует небеса, несет с собой сумерки богам,— что делать?!.. Ветхий бог придумывает войны (жрецам всегда была нужна война...). Война помимо прочего великая помеха науке!.. Невероятно! Несмотря на войны возрастают познание и *независимость от жреца!..* И тогда ветхий бог принимает последнее решение: «Человек стал ученым,— *ничего не поделаешь, надо его утопить!»...*

49

Вы меня поняли. Начало Библии содержит *полную* психологию жреца... Одно опасно для жреца — наука, здравое разумение причин и следствий. Однако наука в целом процветает лишь при благоприятных обстоятельствах,— чтобы «познавать», нужен *излишек* времени, излишек ума... «Следовательно, надо сделать человека несчастным» — вот во все времена логика жреца... Вы уже угадываете, что́, согласно этой логике, появилось вслед за тем на свет,— *«грех»...* Понятия «вины» и «кары», весь «нравственный миропорядок» — все это придумано как средство против науки — *против* отделения человека от жреца... Нельзя, чтобы человек выглядывал наружу; надо, чтобы он всегда смотрел только внутрь себя; нельзя, чтобы он умно и осторожно вглядывался в вещи, не надо, чтобы он вообще замечал их: пусть он *страдает!..* И пусть страдает так, чтобы поминутно испытывать потребность в жреце... Долой врачей! *Нам нужен спаситель...* Понятия вины и кары, включая сюда и учение о «благодати», об «искуплении», о «прощении»,— *ложь* от начала до конца, лишенная какой бы то ни было психологической реальности,— все это придумано для того, чтобы разрушить в человеке *чувство причинности,* все это — покушение на понятие о причинах и следствиях!.. Притом покушение, совершенное не голыми руками и не с кинжалом в руке, не с открытой и честной ненавистью и любовью в душе! Покушение самых хитрых, трусливых, низменных инстинктов! Покушение *жрецов, паразитов!* Вампиризм бледных подпольных кровопийц!.. Если естественные последствия поступка уже не признаются «естественными», если считается, что их произвели суеверные призраки понятий — «бог», «духи», «души», что они суть лишь моральные последствия поступка — награды, кары, знамения, средства назидания,— то тогда предпосылки познания уничтожены и это означает, что *совершено величайшее преступление перед человечеством...* Скажем еще раз: грех, форма самооскопления человека par excellence, придуман для того, чтобы сделать невозможными науку, культуру, возвышение, благородство человека; выдумав грех, жрец *царит...*

50

Не упущу случай изложить сейчас психологию «веры», «верующих» — и по справедливости в пользу самих «верующих». Сегодня еще есть немало таких, кто не ведает, сколь *неприлично* быть «верующим»,— признак décadence'а, сломленной воли к жизни,— назавтра это узнают все. Мой голос достигнет и до тугоухих... Если только я не ослышался, у христиан в ходу критерий истины, называемый «доказательством силы». «Вера спасает,— *значит,* она истинна»... Уместно было бы возразить — спасение, блаженство, еще не доказано, а только обещано: блаженство поставлено в зависимость от «веры» — спасешься, если будешь веровать... Но как доказать, что обещания жреца сбудутся,— ведь они относятся к недоступному нашему контролю «миру иному»... Итак, мнимое «доказательство силы» — не что иное, как вера в то, что следствие веры не преминет наступить. Вот формула: «Верую, что вера спасает,— *следовательно,* она истинна»... Ну вот мы и закончили. Ведь это «следовательно» — воплощенный absurdum... Однако если мы чуточку уступим и предположим, что спасение верой доказано (*не* просто желательно и *не* просто обещано устами жреца, всегда будящими сомнение), то разве блаженство, или, если выразиться терминологичнее, разве *удовольствие* служило когда-либо доказательством истины? Отнюдь нет, скорее напротив: если чувство удовольствия соучаствовало в решении вопроса о том, что истинно, то это вызывает сильнейшее недоверие к «истине». Доказательство от «удовольствия» — это доказательство в пользу «удовольствия», и не более того; кто, ради всего на свете, мог бы полагаться на то, что именно истинные суждения доставляют большее удовольствие, нежели ложные, и что, в согласии с предустановленной гармонией, именно они непременно повлекут за собой приятные чувства?.. Опыт всех строго мыслящих, глубоких умов учит *обратному.* Приходилось отвоевывать каждую полоску истины, жертвуя почти всем, к чему обыкновенно привязаны наше сердце, наша любовь, наше доверие к жизни. Необходимо величие души: служение науке — самая тяж-

кая служба... Что же значит быть *порядочным* в делах духа? Это значит быть суровым к своему сердцу, презирать «красивые чувства», скрупулезно взвешивать каждое Да и Нет!.. Вера спасает,— *следовательно,* она лжет...

51

Что вера при известных обстоятельствах спасает, что блаженство не превращает навязчивую идею в идею *истинную*, что вера не сдвигает горы, а только при случае воздвигает их там, где их раньше не было,— все это достаточно проясняется, стоит хотя бы второпях пройтись по дому умалишенных. Проясняется, но *не* для жреца,— этот будет инстинктивно отрицать, что ложь — это ложь, а дом умалишенных — дом умалишенных. Христианство *нуждается* в болезни — примерно так, как греки нуждались в преизбытке здоровья: задняя мысль всей системы спасения — сделать человека больным. А сама церковь? Разве ее идеал — не кафолический дом умалишенных?.. Не вся земля как дом умалишенных?.. Религиозный человек, какого хочется церкви,— это типичный décadent; эпохи религиозных кризисов, овладевавших людьми, всегда отмечены эпидемиями неврозов; «внутренний мир» религиозного человека и «внутренний мир» перевозбужденных, переутомленных людей похожи как две капли воды; «высшие» состояния души — ценность из ценностей, вознесенных христианством над всем человечеством,— состояния эпилептоидные; церковь канонизировала in majorem dei honorem * безумцев или великих обманщиков... Однажды я позволил себе назвать методично вызываемым folie circulaire ** христианский training покаяния и спасения (его всего лучше изучать теперь в Англии),— конечно, такой недуг принимается на хорошо подготовленной, то есть болезнетворной, почве. Никто не волен становиться христианином, никого нельзя «обратить» в христианство — сначала надо сделать-

* В вящую честь божию *(лат.)*.
** Циркулярный психоз *(фр.)*.

ся достаточно больным для этого... А мы, *смеющие* быть здоровыми и смеющие презирать,— сколь велико *наше* право презирать религию, которая научила не разуметь тело! Которая обратила «недостаточное питание» в «заслугу»! Которая видит врага, дьявола, соблазн — в здоровье! Которая убедила себя в том, что «совершенная душа» может разгуливать в полусгнившем теле, и которая ради этого вынуждена была скроить для себя особое понятие «совершенства» — болезненную, бескровную, идиотски мечтательную «святость» — святость, заключающуюся лишь в ряду симптомов загубленного, слабосильного, безнадежно испорченного тела!.. Христианство в Европе с самого начала было движением отбросов, лишних элементов общества — они в христианстве домогаются власти. Христианство не означает деградации расы, в нем — агрегатное образование толпящихся, тяготеющих друг к другу форм décadence'а, какие стекаются отовсюду. Не порча самой античности, не порча ее *аристократизма* обусловила, как нередко думают, появление христианства,— надо со всей решительностью возражать ученым идиотам, утверждающим подобные вещи. Как раз к тому времени, когда все слои чандалы Римской империи усваивали христианство, в самом прекрасном и зрелом своем виде наличествовал *противоположный* тип — аристократия. Однако большое число взяло верх; победил демократизм христианских институтов... Христианство не было обусловлено ни «национально», ни расово,— оно обращалось ко всем обездоленным, обойденным жизнью, у него повсюду были союзники. В глубине христианства живет rancune * больных людей, инстинкт, направленный *против* здоровых, *против* здоровья. Все хорошо уродившееся, гордое, озорное и прекрасное вызывает у него боль в ушах и резь в глазах. Напомню слова Павла, которым цены нет: «...бог избрал *немудрое* мира... и *немощное* мира избрал бог... и *незнатное* мира и *уничиженное*...» *Вот* формула, in hoc signo ** победил décadence... *Бог, распятый на кресте,*— неужели до сих пор не понятно ужасное коварство этого символа?.. *Божественно* все страдающее, распятое на кресте... Мы все распяты на кресте,—

---

* Месть, злоба *(фр.)*.

** Сим знаком *(лат.)*.

следовательно, мы божественны... Одни мы божественны... Христианство победило, а *более благородное* умонастроение погибло в борьбе с ним. До сих пор христианство — величайшее несчастье человечества.

52

Христианство противостоит также всякой благоустроенности *духа*,— в качестве христианского в дело годится лишь больной разум; христианство берет сторону идиотского и клянет «дух» с его superbia *. Если же болезнь неотъемлема от христианства, то типично христианское состояние «веры» — непременно форма болезни, и церковь обязана отвергнуть все прямые, честные, научные пути познания — все они для нее *под запретом.* Даже сомневаться — грех... Полное отсутствие психологической чистоплотности выдает себя уже во взгляде жреца — это последствие décadence'а, стоит понаблюдать за истерическими барынями, рахитичными детьми, чтобы понять, что инстинктивная лживость, ложь ради лжи, неспособность глядеть прямо в глаза, идти прямиком,— это закономерное выражение décadence'а. «Вера» означает: ты не хочешь знать правду. Пиетисты — жрецы обоего пола — лживы, потому что нездоровы: инстинкт *требует,* чтобы права истины не были удовлетворены и в самом малом. «Болезненное — благо, а то, что идет от изобилия, сильное и полнокровное,— зло» — таково чувство верующего. Непроизвольная ложь — вот как я угадываю, кому на роду написано быть богословом... Другой признак богослова — *неспособность к филологии.* Под филологией понимаем здесь, в самом общем смысле, умение хорошо читать — считывать факты, не искажая их интерпретацией, не утрачивая осторожности, терпения, тонкости в своем стремлении к уразумению. Филология — *эфексис* ** интерпретации,— идет ли речь о книгах, о га-

* Высокомерие, гордыня *(лат.).*
** Настоятельность *(греч.).*

зетных новостях, о судьбах или о погоде, не говоря уж о «спасении души»... Богослов же всегда, будь то в Берлине или Риме, толкует и слово, и переживание столь смело,— например, победу национальной армии в высшем свете псалмов Давидовых,— что филолог в отчаянии лезет на стенку. Да и что ему остается, если пиетисты и прочие швабские коровы-недотепы жалкие свои будни, копоть своего обыденного бытия обращают в чудо «благодати», «провидения», «священного опыта» посредством «перста божия»! Самого крохотного усилия духа, чтобы не сказать грана *благоприличия,* было бы достаточно, чтобы показать толкователю все неподобающее и ребячливое в таком злоупотреблении ловкостью перстов господних. Будь в нас самомалейшая крупица благочестия, и бог, который вовремя излечивает нас от насморка и подает нам карету за секунду до того, как начнется страшный ливень, показался бы столь абсурдным, что, даже если бы он существовал, следовало бы сделать так, чтобы его больше не было. Бог-посыльный, бог-письмоноша, бог — предсказатель погоды — в сущности обозначение самых нелепых случайностей, совпадений... «Божественное провидение», в которое в нашей «культурной Германии» продолжает верить каждый третий, может служить самым сильным аргументом против бога. И во всяком случае это аргумент против немцев!..

53

...Что *мученичество* доказывает истинность чего-либо — это столь ложно, что мне не хотелось бы, чтобы мученики когда-либо якшались с истиной. Уже тон, в котором мученик швыряет свои мнения в головы людей, выражает столь низкий уровень интеллектуальной порядочности, такую *бесчувственность* к «истине», что мучеников и не приходится опровергать. Истина ведь не то, что у одного будет, а у другого нет: так в лучшем случае могут рассуждать крестьяне или крестьянские апостолы вроде Лютера. Можно быть уверенным: чем совестливее человек в делах духа, тем он *скромнее* и умереннее. Ска-

жем, он сведущ в пяти вещах и тогда очень деликатно отрицает, что сведущ еще в чем-либо сверх того... А «истина» в разумении пророков, сектантов, вольнодумцев, социалистов и церковников вполне доказывает нам, что тут не положено и самое начало дисциплины духа и самоопределения — того, без чего не открыть и самой малой, мельчайшей истины... Кстати заметим: мученические смерти — большая беда для истории: они *соблазняли*... Умозаключение всех идиотов, включая женщин и простонародье: если кто-то идет на смерть ради своего дела, значит, в этом деле что-то да есть (тем более, если «дело» порождает целые эпидемии самогубства). Однако такое умозаключение сделалось невероятным препятствием для исследования — для критического, осторожного духа исследования. Мученики *нанесли ущерб* истине... И сегодня необдуманных преследований достаточно, чтобы самая бездельная секта начала пользоваться почетом и уважением... Как?! Неужели ценность дела меняется от того, что кто-то жертвует ради него жизнью?.. В почтенном заблуждении лишний соблазн: думаете ли вы, господа богословы, что мы дадим вам повод творить мучеников вашего лживого дела?.. Кое-что можно опровергнуть, почтительно положив под сукно; так опровергают и богословов... Всемирно-историческая глупость состояла именно в том, что преследователи придавали делу своих врагов видимость чего-то почтенного,— они даровали ему притягательную силу мученичества... Еще и сегодня женщины склоняются перед заблуждением — им сказали, что некто умер за него на кресте. *Разве крест — аргумент?..* ...Но во всем этом лишь один сказал слово, какого ждали тысячелетия,— Заратустра.

«Кровавые знаки писали они на дорогу, какой шли, и простота их учила, что кровью доказывается истина.

Однако кровь — самый ненадежный свидетель истины; кровь отравляет и самое чистое учение, обращая его в фанатическую ненависть в сердце.

И если кто пошел в огонь за свое учение,— что этим доказывается! Воистину больше — если учение выходит из пламени твоей души».

54

Не дадим сбить себя с толку: великие умы были скептиками. Заратустра — скептик. Сила и *независимость*, проистекающие из мощи, из сверхмогущества духа, доказываются скепсисом. Люди с убеждениями совсем не к месту, когда затрагивается ценность чего-либо существенно важного. Убеждения что темница. Не много видишь вокруг себя, не оглядываешься назад,— а чтобы судить о ценном и неценном, нужно, чтобы ты *преодолел, превзошел* сотню своих убеждений... Стремящийся к великому ум, если он не пренебрегает средствами, непременно станет скептическим. Независимость от любых убеждений *неизбежна* для сильного, для умеющего вольно обозревать все окрест... Великая страсть — основа и сила его бытия, просвещеннее, деспотичнее его самого,— занимает без остатка весь его интеллект, учит его не церемониться понапрасну, внушает ему мужество пользоваться далеко не святыми средствами и при определенных обстоятельствах даже *позволяет* ему иметь убеждения. Убеждение как средство: немало такого, что можно достичь лишь благодаря убеждениям. Великая страсть нуждается в убеждениях и пожирает их; она не покорствует им,— она суверенна... Напротив: потребность в вере, в безусловных Да и Нет, карлейлизм[49], если простят мне это слово,— это потребность *слабого.* Человек веры, «верующий» — во что бы он ни веровал,— это непременно зависимый человек, он не полагает себя как цель, вообще не полагает себе цели так, чтобы опираться на самого себя. «Верующий» не принадлежит *сам себе,* он может быть лишь средством, его пускают в дело, ему самому нужен кто-то, кто *пожрет* его. Он инстинктивно превыше всего ставит мораль самоотречения — к тому подводит его все: благоразумие, опыт, тщеславие. Любая вера выражает самоотречение, самоотчуждение... Если поразмыслить над тем, что подавляющему большинству людей крайне необходим регулирующий принцип, который вязал бы их извне, что принуждение, *рабство* в более высоком смысле слова — это первое и единственное условие

процветания слабовольных людей, особенно женщин, начинаешь понимать смысл убеждений, «веры». Убеждения — внутренний стержень. *Не* замечать многого, ни в чем не быть независимым, во всем односторонность, жесткое и предопределенное извне ви́дение любых ценностей — иначе такому человеку не выжить. Но тогда он *антагонист* истины, прямая ей противоположность... Верующий вообще не волен решать вопрос об «истинном» и «неистинном» по совести: будь он порядочен в *одном этом,* он незамедлительно погибнет. Его ви́дение патологически предопределено: так из человека с убеждениями вырастает фанатик — Савонарола, Лютер, Руссо, Робеспьер, Сен-Симон [50],— тип, противостоящий сильному уму, сбросившему с себя цепи принуждения. Однако грандиозная поза этих *больных* умов, этих эпилептиков рассудочности производит свое действие на массу,— фанатики красочны, а человечеству приятнее видеть жесты, нежели выслушивать *доводы*...

55

Еще шаг вперед в психологии убеждений, «веры». Я уже давно предложил для размышления тему: не опаснее ли для истины убеждение, нежели ложь («Человеческое, слишком человеческое», ч. 1, афоризм 54 и 483). На сей раз я хотел бы поставить вопрос ребром: существует ли вообще противоположность лжи и убеждения?.. Все думают: да, существует,— но чего только не думают «все»!.. У каждого убеждения своя история, свои праформы, свои пробы и ошибки; убеждение постепенно *становится* таковым, а до того оно долгое время *не* было убеждением и еще более длительное время *почти* не было убеждением. Так как же? Разве среди всех эмбриональных форм убеждения не встречалась ложь?.. Иной раз достаточно лишь сменить носителя: для сына убеждение то, что в отце его было ложью... Вот что я называю ложью: не желать видеть то, что видишь, и так, как видишь; вовсе не существенно, лжешь ты при свидетелях или наедине с собою. Лгать самому себе — самое обыкновенное дело; если ты лжешь другим, это уже (относительно) исключе-

ние... А надо сказать, что нежелание видеть то, что видишь, и таким, как видишь,— почти что главное условие для человека *партии,* в каком бы то ни было смысле; он непременно становится лжецом. Так, немецкая историография убеждена, что в Риме царил деспотизм, а германские племена принесли в мир принцип вольности,— так где же тут разница между убеждением и ложью? Стоит ли после этого удивляться тому, что все партии, в том числе и партия немецких историков, привычно произносят высокопарную мораль,— мораль ведь, можно сказать, и не умирает потому, что люди всевозможных партий всякий миг испытывают в ней потребность... «Таково *наше* убеждение; его мы исповедуем пред всем миром, мы живем и умираем ради него — мы требуем, чтобы убеждения уважались!»... Такие речи я слышал даже от антисемитов. Совсем все наоборот, господа! Антисемит не становится приличнее оттого, что лжет согласно принципу... У жрецов в таких вещах более тонкий нюх, и они прекрасно понимают возражение, заключенное в понятии убеждения, то есть принципиальной — целенаправленной лживости. А потому они усвоили благоразумный прием иудеев и вместо «убеждения» говорят — «бог», «воля божья», «откровение господне». И Кант с его категорическим императивом шел тем же путем — его разум сделался в этом отношении *практическим*... Есть, мол, вопросы, где не человеку решать, в чем правда; самые высшие вопросы, самые высшие проблемы ценности недоступны человеческому разуму, они по ту сторону его... Постигать границы разума — вот настоящая философия... Для чего бог дал человеку откровение? Разве бог стал бы делать лишнее и ненужное? Человек и о себе самом не знает, что хорошо, что дурно, вот бог и научил его, в чем воля божья... Мораль: жрец не лжет; в том, что говорит жрец, нет «истинного» и «неистинного», потому что в таких вещах невозможно лгать. Чтобы лгать, надо знать, что́ истинно. А человек на это не способен, посему жрец — рупор господень... Такой жреческий силлогизм свойствен не только иудаизму и христианству; и право на ложь, и аргумент с *благоразумностью* «откровения» — все это неотъемлемо от типа жреца, все равно — жреца ли décadence’а или жреца языческого (язычники — все те, кто говорит жизни Да, для кого «бог» — великое Да, сказанное жизни)... «Закон», «воля божья» «священная книга», «боговдохно-

венность»,— сплошь обозначения условий, *при* которых достигает власти и удерживает свою власть жрец; такие понятия отыщутся в глубине любых жреческих устроений, любых жреческих или философско-жреческих систем господства. «Святая ложь» — она равно присуща Конфуцию, законам Ману, Мухаммеду, христианской церкви... Есть она и в Платоне [51]. «Вот истина» — эти слова, где только они ни раздаются, означают одно: *жрец лжет*...

56

Напоследок важно, ради чего лгут. Христианство не ведает «священных» целей — таково мое возражение против его средств. Сплошь *дурные* цели — клеветать на жизнь, отравлять и отрицать ее, презирать тело, унижать и оскоплять человека понятием «греха». Раз так, все средства дурны... Законы Ману я читаю с противоположным чувством — несравненно более духовная, высоко стоящая книга! И *называть* ее на одном дыхании с Библией — грех против *духа*. Сразу догадываешься: за нею, в ней настоящая философия, а не раввинско-суеверный иудаин; и самому избалованному психологу она задает задачки. *Не* забыть о главном — о фундаментальном отличии от любой библии: благодаря законам Ману рука *благородных* сословий, философов и воинов, подъята над чернью, во всем — аристократические ценности, ощущение совершенства, Да, обращенное к жизни, торжествующее чувство благополучия, внутреннего и внешнего... Вся книга залита *солнцем*... Здесь серьезно и доверительно, с почтением и любовью обсуждаются вещи, на которые христианство изливает свою бездонную гнусность,— зачатие, женщины, брак. А можно ли давать в руки женщинам и детям книгу с такими подлыми словами: «...во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа... ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» [52]. И *вправе* ли кто-либо быть христианином, если самому возникновению человека понятием immaculata conceptio * придан

* Непорочное зачатие *(лат.)*.

христианский, то есть *грязный,* смысл?.. Не знаю другой книги, где бы о женщине говорились столь чуткие и добрые слова, как закон Ману,— эти седобородые святые старики умели учтиво обращаться с женщинами. Так, в одном месте говорится: «Уста женщины, грудь девицы, молитва ребенка, дым жертвы вечно чисты». А в другом: «Ничего нет чище света солнца, тени коровы, воздуха, воды, огня и дыхания девушки». И, наконец, последнее — быть может, святая ложь: «Все отверстия тела выше пупка чисты, ниже — нечисты. Только у девушки все тело чисто».

57

Застигаешь in flagranti * всю *несвятость* христианства,— стоит только сопоставить *христианские* цели и цели законов Ману, стоит только ярким светом осветить их противоположность. Критик христианства неизбежно явит всю *презренность* христианства... Законы Ману возникали, как любой порядочный свод законов,— они обобщали опыт, уроки, практическую мораль веков, подводили черту подо всем этим, не создавали ничего нового. Вот предпосылка кодификации — все понимают, что способы доставить авторитет *истине*, добытой временем и доставшейся дорогой ценою, решительно отличны от тех, с помощью которых истина доказывается. Кодекс законов не толкует о пользе законов, о причинах их установления и не занимается казуистикой из предыстории — вот тогда-то он утратил бы императивный тон («ты обязан!»), главное условие послушания. В этом вся проблема... В определенный момент развития народа один из слоев его — самый осмотрительный, то есть смотрящий вперед и оглядывающийся назад, объявляет завершенным круг опыта — опыта, в согласии с которым до́лжно, стало быть, и можно жить. Цель в том, чтобы по возможности полно, без потерь, собрать урожай экспериментов и опыта — дурного, отрицательного. Значит, прежде всего надо воспрепятствовать тому, чтобы длилось эксперименти-

На месте преступления *(итал.)*.

рование, чтобы ценности оставались в прежнем подвижном состоянии, чтобы продолжались исследование, критика, отбор их in infinitum *. Против того воздвигают двойную стену — сначала *откровение:* утверждают, что разумность законов будто бы не человеческой природы, что их будто бы отнюдь не искали и не находили лишь постепенно и путем ошибок, но что они — божественного происхождения и явились на землю все сразу и во всем совершенстве, без всякой истории, как чудо, как небесный дар... И другая стена — *традиция:* утверждают, что закон существовал с незапамятных времен, так что сомневаться в нем — неблагочестиво, преступно по отношению к предкам. Авторитет закона обосновывают такими положениями: бог дал, предки жили по закону... Высшее благоразумие такой процедуры заключается в следующем намерении: постепенно, шаг за шагом, отдалять, оттеснять сознание от жизни — от жизни правильной, понятой как правильная (то есть *доказанной* на основании колоссального и придирчиво процеженного опыта), так, чтобы достигался полный автоматизм инстинкта,— а это предпосылка любого мастерства, любого совершенства в искусстве жить. Составлять кодекс, подобный законам Ману,— значит признавать за народом право сделаться мастером и обрести совершенство — признавать его притязания на высочайшее искусство жить. Для этого *жизнь должна перестать быть сознательной* — цель всякой святой лжи... *Кастовая иерархия* (высший, над всем царящий закон) лишь освящает *порядок природы,* первостепенный естественный закон, над которым не властны ни произвол, ни какая-нибудь «современная идея». Во всяком здоровом обществе различаются и обусловливают друг друга три типа с разными в физиологическом смысле тяготениями центров тяжести — у каждого своя гигиена, своя сфера труда, свое особое мастерство и чувство совершенства. *Не* Ману, а природа разделяет людей духовных по преимуществу, людей по преимуществу мышечных, с сильным темпераментом и, наконец, третьих, не выдающихся ни в одном, ни в другом, посредственных. Третьи — большое число, а первые и вторые — элита. Высшая каста — назову их «теми, кого всех меньше»,— будучи совершенной, обладает и преимущественными правами тех, кого меньше

* До бесконечности *(лат.)*.

всех,— среди этих прав привилегия воплощать на земле счастье, красоту и благо. Лишь наиболее духовным разрешена красота, разрешено прекрасное: лишь у них доброта не слабость. Pulchrum est paucorum hominum *: благое — это привилегия. Зато дурные манеры или пессимистический взгляд (глаз, все *безобразящий*) никому не воспрещены так, как им,— не говоря уж о возмущении тем, как вообще выглядят вещи в этом мире. Возмущаться — привилегия чандалы; тоже и пессимизм. *«Мир совершенен* — так говорит инстинкт самых духовных, инстинкт Да,— само несовершенство, все, что ниже нас, дистанция, пафос дистанции, даже возмущение чандалы — все это тоже относится к совершенству». Наиболее духовные — а они *самые крепкие* — обретают свое счастье в том, что грозило бы погибелью другим,— в лабиринте, в жестокости по отношению к себе и другим, в эксперименте; самообуздание им в радость; аскетизм становится в них природой, потребностью, инстинктом. Тяжесть задач — их привилегия, играть тяжестями, которые раздавят других, для них *отдых*... Познание — одна из форм аскетизма... Нет более почтенной породы людей, но нет и более радостной и достойной любви,— одно не исключает другого. Они господствуют не потому, что хотят, а потому, что они — господа; они не вольны быть вторыми... Вторые — это стражи права, устроители безопасности и порядка, это благородные воины, это прежде всего *царь* — высшая формула воина, судии, блюстителя закона. Вторые — исполнители, ближние самых духовных, берущие на себя все *грубо*-материальное в трудах правления,— их дружина, их правая рука, их ученики и последователи... И во всем, повторим, нет ничего произвольного, ничего надуманного, искусственного; все *иное* — искусственная постройка, а тогда растоптана природа... Порядок каст, *иерархия*, лишь формулирует высший закон самой жизни; различать три типа необходимо для того, чтобы поддерживать жизнь общества, обеспечивать существование все более высоких и наивысших типов человека: *неравенство* прав — первое условие для того, чтобы существовали права... Право — значит преимущественное право, привилегия. У всякого свое бытие — и свои преимущественные права. Не будем недооценивать права *посредственностей*.

* Красота — дело немногих людей *(лат.)*.

Чем *выше,* тем тяжелее жить,— холод усиливается, возрастает ответственность. Высокая культура всегда строится как пирамида: основание широко, предпосылка целого — консолидированная, крепкая и здоровая посредственность. Ремесло, торговля, земледелие, *наука,* бо́льшая часть искусств, короче, вся совокупность профессиональной деятельности,— все это сочетается лишь со средним уровнем умений и желаний; все подобные занятия были бы неуместны для человека исключительного,— необходимый инстинкт противоречил бы и аристократизму, и анархизму. Что ты общественно полезен, что ты и функция и колесико, предопределено природой: *не* общество, а то *счастье,* на какое только и способно подавляющее большинство людей, превращает посредственность в разумную машину. Для посредственности быть посредственностью счастье; быть мастером в чем-то одном, быть специалистом — к этому влечет природный инстинкт. Совершенно недостойно сколько-нибудь глубокого ума видеть в посредственности, как таковой, некий упрек. Посредственность сама по себе есть *первое* условие того, чтобы существовали исключения,— посредственностью обусловлена культура в ее высоком развитии. Исключительный человек более чутко и нежно обходится с посредственными, нежели с собой и себе подобными, и это не просто деликатность,— это *долг.* Кого больше всего ненавижу я среди нынешней черни? Апостолов чандалы,— они подрывают инстинкт рабочего с его малым бытием, с его радостями, с его способностью довольствоваться немногим, они распаляют в нем зависть, учат мщению... Не в неравенстве прав бесправие, а в претензиях на *«равные»* права... Что *дурно?* Но я уже сказал: дурно все, что идет от зависти, слабости, *мстительности...* Анархист, христианин [53] — одного поля ягода...

58

Иверно, не все равно, ради чего лгать,— укрепляешь ты или *разрушаешь.* Между *христианином* и *анархистом* можно смело ставить знак равенства — и цели их, и инстинкт — все направ-

лено лишь на разрушение. Доказательство читайте в истории — она приводит его с ужасающей ясностью. Мы только что познакомились с религиозным законодательством, целью которого было «увековечить» наивысшее условие того, чтобы жизнь цвела, грандиозную организацию общества,— а христианство нашло свое призвание в том, чтобы как раз покончить с такой организацией — *именно потому, что жизнь в ней цвела*. Там надо было заложить на пользу грядущих поколений разумный урожай длительных экспериментов и долгих неурядиц, собрав его по возможности полно, изобильно, без потерь,— здесь, напротив, единым махом, нежданно-негаданно, *отравили* весь урожай... Великолепнейшая из всех достигнутых доныне (в условиях неблагоприятных) форм организации, imperium Romanum, стоявшая aere perennius *,— в сравнении с нею все прочее частично, бесталанно, все любительская работа,— и вот святые анархисты сочли делом «благочестивым» разрушение «мира», то есть империи, пока все не было перевернуто ими вверх дном и германцы с прочими хамами не овладели всем... И христианин, и анархист — оба décadents, оба способны только разрушать, отравлять, губить, пить чужие соки, кровь; тот и другой воплощают инстинкт *смертельной ненависти* ко всему прочному и великому, долговечному, дарующему жизни будущее... Христианство — вампир Римской империи; оно единым махом перечеркнуло великий подвиг римлян, готовивших почву для великой культуры, которая уже *располагала бы временем*... Неужели это по-прежнему непонятно? Imperium Romanum, каким мы знаем его, каким все лучше узнаем по истории римских провинций, это поразительнейшее творение в монументальном стиле,— оно было только началом, строительство было рассчитано на века, которые оправдали и подтвердили бы его... С тех пор так не строили — не мечтали строить так, sub specie aeterni **!.. Организация была столь крепкой, что выносила и дурных императоров: случайной личности ничего не поделать с таким замыслом,— вот самый *первый* принцип архитектуры большого стиля. Но она была недостаточно прочной, чтобы противостоять наихудшему виду порчи — христиа-

* Долговечнее меди *(лат.)*.
** Под знаком вечности *(лат.)*.

нину... Нечисть скрытно, неслышно подкрадывалась в ночной кромешной тьме к каждому, тянула его соки, отнимая серьезный взгляд на *истину* вещей, отнимая инстинкт *реальности:* шайка трусливых, медоточивых и женоподобных разбойников постепенно, незаметно уводила с колоссальной стройки «души» самых ценных, мужественно-благородных людей, для которых цели Рима были делом всей их жизни, их пафоса, их гордости. Ханжеские происки, тайные сходки, мрачные понятия вроде ада или невинной жертвы — или unio mystica * кровопития,— а прежде всего медленно раздуваемое пламя мщения, мстительность чандалы,— вот что сделалось господином над Римом: та самая разновидность религии, с которой, еще до рождения ее, вел борьбу Эпикур. Читайте Лукреция [54] и вы поймете, против чего боролся Эпикур — не против язычества, а против «христианства», я хочу сказать — против растления душ понятиями вины, кары и бессмертия... Он боролся с «подпольными» культами, со всем скрытым христианством: отрицать бессмертие и в те времена было уже настоящим *спасением*... И Эпикур победил бы, всякий уважающий себя человек в Римской империи был эпикурейцем,— *но тут явился Павел...* Павел, эта ставшая плотью и духом ненависть чандалы, ненависть к «миру», этот иудей, этот вечный жид par excellence... Вот о чем он догадался — он догадался, как, опершись на малозаметное сектантское движение христиан, отколовшихся от иудаизма, разжечь «мировой пожар», как, воспользовавшись символом «распятого бога», постепенно сложить в колоссальное воинство все пресмыкающееся по земле, все тайно бунтующее — все наследие анархических беспорядков в Римской империи. «Спасение от иудеев» [55]... Христианство как формула — превзойти любые подземные культы, культ Озириса, Великой матери богов, культ Митры [56], превзойти и сложить их: вот что понял Павел, вот в чем его гений. Инстинкт столь уверенно вел его, что он, безжалостно насилуя истину, вложил в уста сочиненному им «спасителю» (и не только в уста) все представления, какими способны были увлекать религии чандалы,— он превратил своего «спасителя» в нечто понятное даже и жрецу Митры... Вот в чем была суть «Дамаска» [57], мгновенного обращения: Павел понял, что

* Мистическое единение *(лат.)*.

нужна вера в бессмертие, чтобы отнять ценность у «мира»,— вооружившись понятием «ада», станешь господином даже над Римом, «мир иной» *убьет жизнь*... Нигилист/христ...— вот была бы рифма, и не только рифма...

59

Весь труд античного мира — все *напрасно*: не нахожу слов, чтобы выразить чувство ужаса, какое охватывает меня... А ведь то была лишь предварительная работа, гранитным самосознанием был заложен лишь самый фундамент для труда тысячелетий,— и весь смысл античного мира напрасен?!.. Для чего жили греки! Для чего жили римляне?.. Уже были созданы все предпосылки ученой культуры, все научные *методы*, уже сложилось великое, несравненное искусство хорошего чтения,— без этого немыслима традиция культуры, единство науки; естествознание в союзе с математикой и механикой развивались наилучшим образом; *чувство факта*, самое главное и ценное из чувств, создало целые школы и имело за собой века традиции! Понятно ли это? В руках уже было все *существенное* — оставалось приступить к работе: ведь методы — надо неустанно твердить это — методы — главное, самое трудное, то, чему дольше всего противятся привычка и лень. Все завоеванное нами сегодня, все завоеванное ценой несказанного самообуздания — потому что дурные инстинкты, христианские инстинкты, все равно сидят еще в каждом из нас,— все завоеванное вновь — независимый взгляд на реальность, терпеливость, осторожность и серьезность в самом малом, *честность и порядочность* познания — все это было, все это уже было две тысячи лет назад! А сверх того еще тонкий такт и вкус! Никакой дрессировки мозгов! Никакой «немецкой» культуры с манерами хама! Нет, такт и вкус — в теле, в жесте, инстинкте, одним словом, в самой реальности... Все напрасно! Мгновение, и от всего осталось одно воспоминание!.. Греки! Римляне! Благородство инстинкта, вкус, методичность исследования, гений организации, гений управления, вера в будущее, *воля* к грядущему, великое Да,

произнесенное всему на свете,— и все это зримо, зримо как imperium Romanum, зримо для всех чувств, монументальный стиль уже не просто искусство, а реальность, истина, *жизнь*... И все это вдруг засыпано, разрушено — и не стихийным бедствием! Растоптано — и не германцами, не их тяжелым сапогом! Нет, все попрано хитрыми, скрытными, незаметными вампирами без кровинки в лице! И не победили они — просто выпили всю кровь!.. Коварная мстительность, мелочная завистливость возобладали! Все жалкое, страждущее, обуреваемое скверными чувствами, все гетто души — все это во мгновение ока всплыло *наверх!*.. Почитайте кого-нибудь из христианских агитаторов, пусть то будет, например, святой Августин [58], и вы поймете, вы *почуете,* что за грязные личности вылезли на поверхность. Мы обманулись бы, предположив неразумность в вождях христианского движения,— ох, как они умны, умны до святости, эти господа отцы церкви! Им недостает совсем иного. Природа пренебрегла ими — она забыла придать им толику честных, благопристойных инстинктов, инстинкт *чистоплотности*... Да между нами, они вовсе и не мужчины... Ислам презирает христианство, и по праву, тысячу раз по праву: исламу требуются *мужи*...

60

Христианство лишило нас урожая античной культуры. Позднее отняло у нас жатву культуры *ислама.* Чудесный мир мавританской культуры Испании [59] — он по сути родственнее нам, он больше говорит нашим чувствам, нашему вкусу, чем Греция и Рим, и этот мир был *растоптан* (я уж не говорю, какими ногами), и почему? А потому, что он был обязан своим возникновением мужским инстинктам, потому, что он говорил Да жизни — жизни со всеми редкостными и утонченными прелестями мавританской культуры!.. Потом крестоносцы сражались с культурой, перед которой им приличнее было бы пасть ниц,— в сравнении с нею и наш XIX век, должно быть, все еще слишком бедный, слишком «поздний»... Конечно, им хотелось добычи, а Восток был богат... Да-

вайте смотреть непредвзято! Крестовые походы — то же пиратство, чуть повыше классом, а больше ничего! Тут немецкое дворянство, то есть по сути дела аристократия викингов, чувствовала себя в своей стихии; церковь доподлинно знала, для чего немецкое дворянство существует на свете: швейцарская гвардия церкви [60] испокон веку состояла на службе ее дурных инстинктов, но *платили ей хорошо*... Церковь вела ожесточенную войну со всем благородным, что только ни есть на земле, с помощью немецких мечей, немецкой крови, немецкого мужества! Сколько тут наболевших вопросов! В истории более высокой культуры *почти* никогда не встречаешь немецкого аристократа; нетрудно догадаться, почему... Христианство, алкоголь — два *главных* средства порчи... Тут будто бы и не было выбора: есть ислам и христианство, араб и иудей. Решение задано; никто не волен выбирать. Либо ты чандала, либо нет... «Война с Римом, война не на жизнь, а на смерть! Мир, дружба с исламом»,— вот как чувствовал, вот как *поступал* великий вольнодумец, гений среди немецких императоров, Фридрих II [61]. Как?! Неужели немец должен быть гением, должен быть вольнодумцем для того, чтобы испытывать *приличные* чувства? Не понимаю, как немцы могли когда-либо чувствовать *по-христиански*...

61

Мы вынуждены коснуться здесь другой материи, в тысячу раз более болезненной для немца. Немцы лишили Европу последнего великого урожая культуры — урожая *Ренессанса*. Его надо было сберечь для Европы. Понимаем ли мы в конце концов, хотим ли понимать, чем был Ренессанс? *Переоценкой христианских ценностей*, попыткой присудить победу *обратному* им, ценностям *аристократическим*, попыткой, предпринятой со всеми средствами, всеми инстинктами, всем гением... До сих пор была только одна такая великая война и не было времени, когда бы вопросы ставились столь решительно,— и *мой* вопрос тоже задан Ренессансом,— никогда до сих пор наступление не велось прямее, по всему фронту

и с нацеленностью в самый центр! Чтобы наступать в решающем месте, возвести на трон благородные ценности, то есть внести их в самый инстинкт, в глубинные потребности и желания восседающих на престоле... Вижу перед собой одну *возможность,*— и она выступает в неземном блеске и волшебной игре красок, кажется, что она расцветает трепетными нюансами утонченной красоты и творит ее искусство столь божественное, столь чертовски божественное, что напрасно роешься в тысячелетиях, отыскивая вторую такую возможность; вижу зрелище столь многомысленное, столь чудесно парадоксальное, что и у богов Олимпа был бы повод разразиться своим бессмертным смехом. Вот это зрелище: *Чезаре Борджа — папа...* Вы поняли меня?.. Ну хорошо, вот была бы победа, какой алкаю ныне... Сим было бы *упразднено* христианство!.. А что произошло вместо этого? Немец-монах по имени Лютер прибыл в Рим. И этот монах, со всеми мстительными инстинктами жреца-неудачника, засевшими в теле, возмутился в Риме *против* Ренессанса... Вместо того чтобы с глубокой благодарностью уразумевать в душе то чудовищно-колоссальное, что совершалось,— а именно преодоление христианства в самом его средоточии,— он лишь питал этим зрелищем свою ненависть. Религиозный человек думает только о себе... Лютер увидел *порчу* папства, тогда как можно было осязать руками обратное: древняя порча, peccatum originale *, христианство, уже не восседало на троне пап! А восседала жизнь! Торжество жизни! Великое Да, обращенное ко всему новому, прекрасному, дерзновенному!.. И Лютер *восстановил церковь* — он объявил ей войну... Ренессанс — событие, лишенное смысла, великое Напрасно!.. Ах, эти немцы, во что они нам встали! Любое «Напрасно» — дело рук немцев... Реформация; Лейбниц; Кант и так называемая немецкая философия; «освободительные» войны; империя — каждый раз новая «напрасность» чего-то уже народившегося, а теперь *безвозвратно утраченного...* Признаюсь: они мои враги, эти немцы; презираю в них нечистоплотность понятий и ценностей, презираю их боязнь прямого и честного Да и Нет. За тысячу лет они все залапали и сваляли, чего ни касались; любая половинчатость, любая трехчетвертность, все недуги Европы — все на их

* Первородный грех *(лат.)*.

совести; на их совести и самое грязное христианство, самое неизлечимое, самое неопровержимое,— протестантизм... Если людям не удастся справиться с христианством, виноваты будут *немцы...*

62

На этом я кончаю и выношу приговор. Я *осуждаю* христианство, я выдвигаю против христианской церкви самое страшное обвинение, какое когда-либо звучало в устах обвинителя. Она для меня худшая из всех мыслимых порч, она обладала волей к самой ужасной, самой крайней порче. Христианская церковь не пощадила ничего и испортила все, каждую ценность она обесценила, каждую истину обратила в ложь, всякую прямоту — в душевную низость. Попробуйте еще говорить о ее благой, «гуманной» миссии! Устранять беды не в ее интересах, она жила бедами, она нуждалась в бедствиях, чтобы утвердиться навечно... Вот червь греха — этой-то бедой лишь церковь наградила человечество!.. А «равенство душ перед богом»? Эта ложь, этот *предлог* для rancunes подлых людей, эта взрывчатка, обратившаяся теперь в революцию, современную идею и принцип гибели всего общественного правопорядка... *христианский* динамит... Благая, «гуманная» миссия христианства! Вырастить из humanitas *[62] противоречие самому себе, искусство самооскопления, волю к лжи любой ценою, отвращение ко всем благим и пристойным инстинктам, презрение к ним! Вот вам гуманная миссия!.. Паразитизм — *единственная* манера поведения; чахоточные идеалы «святости» и высасывание крови до последней капли, с которой уходит вся любовь, вся надежда; «мир иной» — воля к отрицанию всякой реальности; крест — опознавательный знак подпольного, самого подпольного заговора, какой когда-либо существовал,— заговора против здоровья, красоты и стройности, смелости, ума и духа, против душевной *доброты, против* самой *жизни...*

Это вечное обвинение напишу на всех стенах, напишу

---

* Человечество *(лат.)*.

всюду, где только есть стены,— у меня буквы, от которых прозреют и слепцы... Именую христианство одним сплошным великим проклятием, одной-единственной порчей, одним сплошным инстинктом мщения, для которого нет средств слишком *мелких,* тайных, ядовитых, слишком подпольных; именую христианство одним-единственным несмываемым позорным пятном на теле человечества...

А мы-то ведем летосчисление по dies nefastus *, с которого началась вся фатальность,— по первому дню христианства!.. *Отчего же не по его последнему дню?.. Отчего не по сегодняшнему?..* Переоценка всех ценностей!..

* Неблагой день *(лат.)*.

Зигмунд Фрейд

БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ



I

Если долгое время живешь внутри какой-то определенной культуры и неоднократно принимаешься исследовать, какими были ее истоки и путь развития, то рано или поздно чувствуешь искушение обратить взор в другом направлении и поставить вопрос, какая дальнейшая судьба предстоит этой культуре и через какие перемены ей назначено пройти. Вскоре замечаешь, однако, что подобное разыскание с самого начала оказывается во многих отношениях ущербным. Прежде всего потому, что лишь немногие люди способны обозреть человеческую деятельность во всех ее разветвлениях. Большинство поневоле вынуждено ограничиться одной, отдельно взятой, или несколькими областями; а чем меньше человек знает о прошлом и настоящем, тем ненадежнее по необходимости окажется его суждение о будущем. Во-вторых, потому, что как раз в такого рода суждении субъективные упования индивида играют роль, которую трудно переоценить; упования же эти неизбежно зависят от чисто личных моментов его собственного опыта, от большей или меньшей оптимистичности жизненной установки, которая диктуется ему темпераментом, успехом или неуспехом его усилий. Наконец, дает о себе знать то примечательное обстоятельство, что люди в общем и целом переживают свою современность как бы наивно, не отдавая должное ее глубинному содержанию:

они должны сперва неким образом взглянуть на нее со стороны; то есть современность должна превратиться в прошлое, чтобы мы смогли опереться на нее в своем суждении о будущем.

Человек, поддавшийся искушению предложить от своего имени какое-то предсказание о вероятном будущем, поступит поэтому благоразумно, если будет помнить о вышеназванных помехах, равно как и о ненадежности, присущей вообще всяким пророчествам. Лично меня все это заставляет поспешно уклониться от слишком обширной задачи и сразу заняться небольшой частной областью, которая к тому же и прежде привлекала мое внимание. Сперва мне, правда, придется как-то определить ее место внутри всеобъемлющего целого.

Человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своими биологическими обстоятельствами и чем она отличается от жизни животных, причем я пренебрегаю различением между культурой и цивилизацией,— обнаруживает перед наблюдателем, как известно, две стороны. Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а во-вторых, все институты, необходимые для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно — для дележа добываемых благ. Оба эти направления культуры связаны между собой, во-первых, поскольку на взаимоотношения людей оказывает глубокое влияние мера удовлетворения влечений, дозволяемая наличными благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другим по поводу того или иного блага, когда другой использует его рабочую силу или делает его сексуальным объектом, а в-третьих, поскольку каждый отдельный индивид виртуально является врагом культуры, которая тем не менее должна оставаться делом всего человеческого коллектива. Примечательно, что, как бы мало ни были способны люди к изолированному существованию, они тем не менее ощущают жертвы, требуемые от них культурой ради возможности совместной жизни, как гнетущий груз. Культура должна поэтому защищать себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче; они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоян-

но поддерживать его, словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Создания человека легко разрушимы, а наука и техника, построенные им, могут быть применены и для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия. Естественно, напрашивается предположение, что все проблемы коренятся не в самом существе культуры, а вызваны несовершенством ее форм, как они складывались до сего дня. Нетрудно обнаружить эти ее недостатки. Если в деле покорения природы человечество шло путем постоянного прогресса и вправе ожидать еще большего в будущем, то трудно констатировать аналогичный прогресс в деле упорядочения человеческих взаимоотношений, и, наверное, во все эпохи, как опять же и теперь, многие люди задавались вопросом, заслуживает ли вообще защиты эта часть приобретений культуры. Хочется думать, что должно же быть возможным какое-то переупорядочение человеческого общества, после которого иссякнут источники неудовлетворенности культурой, культура откажется от принуждения и от подавления влечений, так что люди без тягот душевного раздора смогут отдаться добыванию благ и наслаждению ими. Это был бы золотой век, спрашивается только, достижимо ли подобное состояние. Похоже, скорее, что всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений; неизвестно еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство человеческих индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ. Надо, по-моему, считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе.

Этому психологическому факту принадлежит определяющее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале еще можно было думать, что главное в ней — это покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности устранимы целесообразным распределением благ среди людей, то теперь центр тяже-

сти переместился, по-видимому, с материального на душевное. Решающим оказывается, удастся ли и насколько удастся уменьшить тяжесть налагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями, примирить их с неизбежным минимумом такой жертвы и чем-то ее компенсировать. Как нельзя обойтись без принуждения к культурной работе, так же нельзя обойтись и без господства меньшинства над массами, потому что массы косны и недальновидны, они не любят отказываться от влечений, не слушают аргументов в пользу неизбежности такого отказа, и индивидуальные представители массы поощряют друг в друге вседозволенность и распущенность. Лишь благодаря влиянию образцовых индивидов, признаваемых ими в качестве своих вождей, они дают склонить себя к напряженному труду и самоотречению, от чего зависит существование культуры. Все это хорошо, если вождями становятся личности с незаурядным пониманием жизненной необходимости, сумевшие добиться господства над собственными влечениями. Но для них существует опасность, что, не желая утрачивать своего влияния, они начнут уступать массе больше, чем та им, и потому представляется необходимым, чтобы они были независимы от массы как распорядители средств власти. Короче говоря, люди обладают двумя распространенными свойствами, ответственными за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной мерой насилия, а именно люди, во-первых, не имеют спонтанной любви к труду и, во-вторых, доводы разума бессильны против их страстей.

Я знаю, что̀ можно возразить против этих соображений. Мне скажут, что обрисованные здесь черты человеческой массы, призванные доказать неизбежность принуждения для культурной деятельности, сами лишь следствие ущербности культурных институтов, по вине которых люди стали злыми, мстительными, замкнутыми. Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, заблаговременно приобщенные к благодеяниям культуры, по-иному и отнесутся к ней, увидят в ней свое интимнейшее достояние, добровольно принесут ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения своих влечений необходимым для ее поддержания образом. Они смогут обойтись без принуждения и будут мало чем отличаться от своих вождей. А если ни одна культура до сих

пор не располагала человеческими массами такого качества, то причина здесь в том, что ни одной культуре пока еще не удавалось создать порядок, при котором человек формировался бы в нужном направлении, причем с самого детства.

Можно сомневаться, мыслимо ли вообще или по крайней мере сейчас, при современном состоянии овладения природой, достичь подобной реорганизации культуры; можно спросить, где взять достаточное число компетентных, надежных и бескорыстных вождей, призванных выступить в качестве воспитателей будущих поколений; можно испугаться чудовищных размеров принуждения, которое неизбежно потребуется для проведения этих намерений в жизнь. Невозможно оспаривать величие этого плана, его значимость для будущего человеческой культуры. Он, несомненно, покоится на понимании того психологического обстоятельства, что человек наделен многообразнейшими задатками влечений, которым ранние детские переживания придают окончательную направленность. Пределы человеческой воспитуемости ставят, однако, границы действенности подобного преобразования культуры. Можно только гадать, погасит ли и в какой мере иная культурная среда оба вышеназванных свойства человеческих масс, так сильно затрудняющих руководство обществом. Соответствующий эксперимент еще не осуществлен. По всей вероятности, определенный процент человечества — из-за болезненных задатков или чрезмерной силы влечений — навсегда останется асоциальным, но если бы удалось сегодняшнее враждебное культуре большинство превратить в меньшинство, то было бы достигнуто очень многое, пожалуй, даже все, чего можно достичь.

Мне не хотелось бы создавать впечатления, будто я забрел слишком далеко в сторону от предначертанного пути моего исследования. Хочу поэтому со всей определенностью заверить читателя, что вовсе не намереваюсь оценивать гигантский эксперимент над культурой, который в настоящее время ставится в обширной стране между Европой и Азией [1]. Я не обладаю ни профессиональными знаниями, ни способностями, позволяющими судить о его осуществимости, анализировать целесообразность применяемых методов или измерять ширину неизбежной пропасти между намерением и исполнением. То, что там го-

говится, не поддается из-за своей незавершенности рассмотрению, для которого предоставляет материал наша давно устоявшаяся культура.

II

Мы незаметно скользнули из экономической в психологическую сферу. Вначале мы склонялись к тому, чтобы усматривать культурное богатство в совокупности наличных благ и социальных институтов для их распределения. С осознанием того, что всякая культура покоится на принуждении к труду и на отказе от влечений, а потому неизбежно вызывает сопротивление со стороны объектов своих императивов, стало ясно, что сами блага, средства их получения и порядок их распределения не могут быть главным или единственным содержанием культуры. Ибо им угрожает бунт и разрушительная страсть участников культуры. Рядом с благами теперь выступают средства, способные служить защите культуры,— средства принуждения и другие, призванные примирить людей с нею и вознаградить их за принесенные жертвы. Эти средства второго рода можно охарактеризовать как психологический арсенал культуры.

Ради единообразия способа выражения будем называть тот факт, что какое-то влечение не может быть удовлетворено, отказом, установление, предписывающее этот отказ,— запретом, а состояние, вводимое посредством запрета,— лишением. Следующим шагом будет различение между лишениями, которые затрагивают всех, и такими, которые касаются только отдельных групп, классов или просто одиночек. Первые — древнейшие: с запретами, предписывавшими эти лишения, культура начала неизвестное число тысячелетий назад свой отход от первобытного животного состояния. К своему изумлению, мы обнаружили, что они все еще действуют, все еще составляют ядро враждебных чувств к культуре. Страдающие от них импульсивные желания заново рождаются с каждым ребенком; существует целый разряд людей, невротики, которые уже и на эти отказы реагируют асоциальностью. Речь идет об импульсивных желаниях инцеста [2], канниба-

лизма и кровожадности. Звучит несколько странно, когда эти импульсивные желания, в осуждении которых все люди, по-видимому, единодушны, ставятся на одну доску с другими, об удовлетворении которых или об отказе от которых в нашей культуре ведется столь оживленный спор, однако психологически приравнивание одних к другим оправданно. Отношение культуры к этим древнейшим импульсивным желаниям никоим образом не одинаково; лишь каннибализм представляется всеми отвергнутым и, для неаналитичного рассмотрения, вполне преодоленным; силу инцестных желаний мы еще можем почувствовать за соответствующим запретом; а убийство нашей культурой при определенных условиях до сих пор практикуется, даже предписывается. Возможно, еще предстоят фазы развития, на которых удовлетворение и других, сегодня вполне допустимых, желаний будет казаться таким же неприемлемым, как сейчас каннибализм.

Уже в этих древнейших отречениях дает о себе знать один психологический фактор, сохраняющий значение и для всех последующих. Неверно, что человеческая психика с древнейших времен не развивалась и, в отличие от прогресса науки и техники, сегодня все еще такая же, как в начале истории. Мы можем здесь привести один пример этого психического прогресса. Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно уходит внутрь, и особая психическая инстанция, человеческое сверх-Я [3], включает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, благодаря ему приобщаясь к нравственности и социальности. Это усиление сверх-Я есть в высшей степени ценное психологическое приобретение культуры. Личности, в которых оно произошло, делаются из противников культуры ее носителями. Чем больше их число в том или ином культурном регионе, тем обеспеченнее данная культура, тем скорее она сможет обойтись без средств внешнего принуждения. Мера интериоризации, однако, очень различна для отдельных запретов. В отношении вышеупомянутых древнейших требований культуры интериоризация, если оставить в стороне досадные случаи неврозов, похоже, в значительной мере достигнута. Ситуация меняется, когда мы обращаемся к другим импульсивным желаниям. С изумлением и тревогой мы обнаруживаем тут, что громадное число людей повинуется со-

ответствующим культурным запретам лишь под давлением внешнего принуждения, то есть только там, где нарушение запрета грозит наказанием, и только до тех пор, пока угроза реальна. Это касается и тех так называемых требований культуры, которые в равной мере обращены ко всем. В основном с фактами нравственной ненадежности людей мы сталкиваемся в этой сфере. Бесконечно многие культурные люди, которые отшатнулись бы в ужасе от убийства или инцеста, не отказывают себе в удовлетворении своей алчности, своей агрессивности, своих сексуальных страстей, не упускают случая навредить другим ложью, обманом, клеветой, если могут при этом остаться безнаказанными, и это продолжается без изменения на протяжении многих культурных эпох.

В отношении ограничений, касающихся лишь определенных классов общества, мы сталкиваемся с примитивной и вполне недвусмысленной ситуацией. Как и следовало ожидать, обойденные классы завидуют привилегиям элиты и готовы на все, чтобы отделаться от своей дополнительной доли лишения. Когда это невозможно, внутри данной культуры пускает корни устойчивая неудовлетворенность, способная привести к опасным мятежам. Если культура не в силах справиться с положением, когда удовлетворенность определенного числа ее представителей имеет своей предпосылкой угнетение других, возможно большинства, а это имеет место во всех современных культурах, то угнетенные понятным образом проникаются острой враждебностью к культуре, которую они поддерживают своим трудом, но к благам которой они причастны в слишком малой мере. Интериоризации культурных запретов в таком случае ожидать от угнетенных не приходится, они, наоборот, не расположены признавать эти запреты, стремятся разрушить саму культуру, отменить при возможности самые ее предпосылки. Враждебность этих классов культуре так очевидна, что благодаря ей теряется из виду более скрытная враждебность лучше обеспеченных общественных слоев. Нечего и говорить, что культура, оставляющая столь большое число участников неудовлетворенными и толкающая их на бунт, не имеет перспектив на длительное существование и не заслуживает его.

Мера интериоризации предписаний культуры — популярно и ненаучно выражаясь, нравственный уровень ее

участников,— не единственное духовное благо, которое надо принимать в расчет при оценке культуры. У нее есть и другое богатство — идеалы и творения искусства, то есть виды удовлетворения, доставляемые теми и другими.

Мы слишком склонны причислять идеалы той или иной культуры — то есть ее оценку того, что̀ следует считать высшим и наиболее престижным достижением — к ее психологическому достоянию. При первом приближении кажется, будто этими идеалами определяются успехи культуры; реальная зависимость может быть, однако, иной: идеалы формируются после первых успехов, которым способствует взаимодействие внутренних задатков с внешними обстоятельствами, и эти первые успехи фиксируются в идеале, зовущем к их повторению. Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет тем самым нарциссическую [4] природу, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшими другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами, что всего отчетливее наблюдается между нациями.

Нарциссическое самодовольство собственным идеалом тоже относится к тем силам, которые успешно противодействуют внутри данного культурного региона разрушительным настроениям. Не только привилегированные классы, наслаждающиеся благодеяниями своей культуры, но и угнетенные могут приобщаться к этому удовлетворению, поскольку даруемое идеалом право презирать чужаков вознаграждает их за униженность в своем собственном обществе. Пусть я жалкий, задавленный долгами и воинской повинностью плебей, но зато я римлянин, имею свою долю в общей задаче покорять другие народы и предписывать им законы. Такая идентификация угнетенных с классом своих правителей и эксплуататоров есть опять же лишь частичка более широкой картины. С другой стороны, угнетаемые могут быть аффективно привязаны к угнетателям, видеть в своих господах, вопреки всей враждебности, воплощение собственных идеалов. Не сложись между ними таких, в сущности, взаимно удовлетворяющих отношений, оставалось бы непонятным, поче-

му столь многие культуры, несмотря на оправданную враждебность к ним больших человеческих масс, продержались столь долгое время.

Другого рода удовлетворение доставляет представителям того или иного культурного региона искусство, правда, как правило, недоступное массам, занятым изнурительным трудом и не получившим индивидуального воспитания. Искусство, как мы давно уже убедились, дает эрзац удовлетворения, компенсирующий древнейшие, до сих пор глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и тем самым как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того, художественные создания, давая повод к совместному переживанию высоко ценимых ощущений, вызывают чувства идентификации, в которых так остро нуждается всякий культурный круг; служат они также и нарциссическому удовлетворению, когда изображают достижения данной культуры, впечатляющим образом напоминают о ее идеалах.

Самая, может быть, важная часть психического инвентаря культуры до сих пор еще не упоминалась. Это ее, в широчайшем смысле, религиозные представления, иными словами,— как нам предстоит обосновать ниже — ее иллюзии.

III

В чем заключена особая ценность религиозных представлений? Мы говорили о враждебности к культуре, следствии гнета этой последней, требуемого ею отказа от влечений. Если вообразить, что ее запреты сняты и что отныне всякий вправе избирать своим сексуальным объектом любую женщину, какая ему нравится, вправе убить любого, кто соперничает с ним за женщину или вообще встает на его пути, может взять у другого что угодно из его имущества, не спрашивая разрешения,— какая красота, какой вереницей удовлетворений стала бы тогда жизнь! Правда, мы сразу натыкаемся на следующее затруднение. Каждый другой имеет в точности те же желания, что я, и будет обращаться со мной не более любезным образом, чем я с ним. По

существу, только один-единственный человек может поэтому стать безгранично счастливым за счет снятия всех культурных ограничений — тиран, диктатор, захвативший в свои руки все средства власти; и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали по крайней мере одну культурную заповедь: не убивай.

Но как неблагодарно, как, в общем, близоруко стремиться к отмене культуры! Тогда нашей единственной участью окажется природное состояние, а его перенести гораздо тяжелей. Правда, природа не требовала бы от нас никакого ограничения влечений, она дала бы нам свободу действий, однако у нее есть свой особо действенный способ нас ограничить, она нас губит, холодно, жестоко и, как нам кажется, бездумно, причем, пожалуй, как раз по случаю удовлетворения нами своих влечений. Именно из-за опасностей, которыми нам грозит природа, мы ведь и объединились и создали культуру, которая, среди прочего, призвана сделать возможной нашу общественную жизнь. В конце концов, главная задача культуры, ее подлинное обоснование — защита нас от природы.

Известно, что во многих отношениях она уже и теперь сносно справляется со своей задачей, а со временем, надо думать, будет делать это еще лучше. Но ни один человек не обманывается настолько, чтобы верить, будто природа уже теперь покорена; мало кто смеет надеяться, что она в один прекрасный день вполне покорится человеку. Перед нами стихии, как бы насмехающиеся над каждым человеческим усилием, земля, которая дрожит, расседается, хоронит все человеческое и труд человека, вода, которая в своем разгуле все заливает и затопляет, буря, которая все сметает, перед нами болезни, в которых мы лишь совсем недавно опознали нападение других живых существ, наконец, мучительная загадка смерти, против которой до сих пор не найдено никакого снадобья и, наверное, никогда не будет найдено. Природа противостоит нам всей своей мощью, величественная, жестокая, неумолимая, колет нам глаза нашей слабостью и беспомощностью, от которых мы думали было избавиться посредством своего культурного труда. К немногим радующим и возвышающим зрелищам, какие может явить человечество, относятся случаи, когда оно перед лицом стихийного бедствия забывает о своем разброде, о всех внут-

ренних трудностях своей культуры, о вражде и вспоминает о великой общей задаче самосохранения в борьбе против подавляющей мощи природы.

Как для человечества в целом, так и для одиночки жизнь труднопереносима. Какую-то долю лишений накладывает на него культура, в которой он участвует, какую-то меру страдания готовят ему другие люди, либо вопреки предписаниям культуры, либо по вине несовершенств этой культуры. Добавьте сюда ущерб, который наносит ему непокоренная природа,— он называет это роком. Последствием такого положения его дел должны были бы быть постоянная грызущая тревога и тяжелая обида от оскорбления чувств естественного нарциссизма. Как одиночка реагирует на ущерб, наносимый ему культурой и другими, мы уже знаем: он накапливает в себе соответствующую меру сопротивления институтам своей культуры, меру враждебности к культуре. А как он обороняется против гигантской мощи природы, судьбы, которые грозят ему, как всем и каждому?

Культура облегчает ему здесь задачу, она старается в одинаковой мере за всех; примечательно, что, пожалуй, все культуры делают в этом отношении одно и то же. Они никогда не дают себе передышки в выполнении своей задачи — защитить человека от природы, они только продолжают свою работу другими средствами. Задача здесь троякая, грубо задетое самолюбие человека требует утешения; мир и жизнь должны быть представлены не ужасными, а кроме того, просит какого-то ответа человеческая любознательность, движимая, конечно, сильнейшим практическим интересом.

Самым первым шагом достигается уже очень многое. И этот первый шаг — очеловечение природы. С безличными силами и судьбой не вступишь в контакт, они остаются вечно чужды нам. Но если в стихиях бушуют страсти, как в твоей собственной душе, если даже смерть не стихийна, а представляет собою насильственное деяние злой воли, если повсюду в природе тебя окружают существа, известные тебе из опыта твоего собственного общества, то ты облегченно вздыхаешь, чувствуешь себя как дома среди жути, можешь психически обрабатывать свой безрассудный страх. Ты, может быть, еще беззащитен, но уже не беспомощно парализован, ты способен по крайней мере реагировать, а может быть, ты даже и

не беззащитен, ведь почему бы не ввести в действие против сверхчеловеческих насильников, то есть сил внешней природы, те же средства, к которым мы прибегаем в своем обществе; почему бы не попытаться заклясть их, умилостивить, подкупить, отняв у них путем такого воздействия какую-то часть их могущества. Такая замена естествознания психологией не только дает мгновенное облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией.

Ибо ситуация эта, по существу, не нова, у нее есть инфантильный прообраз, она, собственно, лишь продолжение более ранней ситуации. Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом родительской пары, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать, ища защиты от известных в том возрасте опасностей. Так что всего проще было приравнять друг к другу обе ситуации. Да и желание, как в сновидении, сыграло тут свою роль. Спящего посещает предчувствие смерти, хочет загнать его в могилу, но работа сна умело выбирает условие, при котором это страшное событие превращается в исполнение желания: спящий видит себя в старой этрусской гробнице, куда он радостно спустился для удовлетворения своих археологических интересов. Сходным образом человек делает силы природы не просто человекообразными существами, с которыми он может общаться как с равными,— это и не отвечало бы подавляющему впечатлению от них, а придает им характер отца, превращает их в богов, следуя при этом не только инфантильному, но, как я пытался показать, также и филогенетическому прообразу [5].

Со временем делаются первые наблюдения относительно упорядоченности и закономерности природных явлений, силы природы утрачивают поэтому свои человеческие черты. Но беспомощность человека остается, а с нею тоска по отцу и боги. Боги сохраняют свою троякую задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе.

Но постепенно акцент внутри этих функций богов смещается. Люди замечают, что природные явления, следуя

внутренней необходимости, происходят сами собой; боги, разумеется, господа природы, они ее устроили и могут теперь заняться самими собой. Лишь от случая к случаю посредством так называемых чудес они вмешиваются в ее ход как бы для того, чтобы заверить, что они ничего не уступили из своей первоначальной сферы господства. Что касается повелений рока, то неприятная догадка: неведению и беспомощности рода человеческого тут ничем не поможешь,— остается в силе. Боги здесь отказывают раньше всего; если они сами хозяева рока, то их решения приходится назвать непостижимыми; одареннейшему народу древности брезжит понимание того, что «Мойра» [6] стоит над богами и что боги сами имеют свои судьбы. И чем более самостоятельной оказывается природа, чем дальше отстраняются от нее боги, тем напряженнее все ожидания сосредоточиваются на третьей отведенной им функции, тем в большей мере нравственность становится их подлинной сферой. Задача бога теперь состоит в том, чтобы компенсировать дефекты культуры и наносимый ею вред, вести счет страданиям, которые люди причиняют друг другу в совместной жизни, следить за исполнением предписаний культуры, которым люди так плохо подчиняются. Самим предписаниям культуры приписывается божественное происхождение, они поднимаются над человеческим обществом, распространяются на природу и историю мира.

Так создается арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода. Ясно видно, что такое приобретение ограждает человека в двух направлениях — против опасностей природы и рока и против травм, причиняемых самим человеческим обществом. Общий смысл всего таков: жизнь в нашем мире служит какой-то высшей цели, которая, правда, нелегко поддается разгадке, но, несомненно, подразумевает совершенствование человеческого существа. По-видимому, объектом этого облагорожения и возвышения должно быть духовное начало в человеке — душа, которая с течением времени так медленно и трудно отделилась от тела. Все совершающееся в земном мире есть исполнение намерений какого-то непостижимого для нас ума, который пусть трудными для понимания путями и маневрами, но

в конце концов направит все к благу, то есть к радостному для нас исходу. За каждым из нас присматривает благое, лишь кажущееся строгим провидение, которое не позволит, чтобы мы стали игральным мячом сверхмощных и беспощадных сил природы; даже смерть есть вовсе не уничтожение, не возвращение к неорганической безжизненности, но начало нового вида существования, ведущего по пути высшего развития. И, с другой стороны, те же нравственные законы, которые установлены нашими культурами, царят над всеми событиями в мире, разве что всевышняя инстанция, вершащая суд, следит за их исполнением с несравненно большей властностью и последовательностью, чем земные власти. Всякое добро в конечном счете по заслугам вознаграждается, всякое зло карается, если не в этой форме жизни, то в последующих существованиях, начинающихся после смерти. Таким образом, все ужасы, страдания и трудности жизни предназначены к искуплению; жизнь после смерти, которая продолжает нашу земную жизнь так же, как невидимая часть спектра примыкает к видимой, принесет исполнение всего, чего мы здесь, может быть, не дождались. И неприступная мудрость, управляющая этим процессом, всеблагость, в нем выражающаяся, справедливость, берущая в нем верх,— все это черты божественных существ, создавших нас и мир в целом. Или скорее единого божественного существа, которое в нашей культуре сосредоточило в себе всех богов архаических эпох. Народ, которому впервые удалось такое соединение всех божественных свойств в одном лице, немало гордился этим шагом вперед. Он вышелушил отцовское ядро, которое с самого начала скрывалось за всяким образом бога; по существу это был возврат к историческим началам идеи бога. Теперь, когда бог стал единственным, отношение к нему снова смогло обрести интимность и напряженность детского отношения к отцу. Коль скоро для божественного отца люди сделали так много, им хотелось получить взамен и вознаграждение, по крайней мере стать его единственным любимым ребенком, избранным народом. Намного позднее благочестивая Америка выдвинет притязание быть God's own country, «собственной страной бога», и это опять же верно в отношении одной из форм поклонения человечества божеству.

Подытоженные выше религиозные представления, ес-

гественно, имели долгую историю развития, зафиксированы разными культурами на их различных фазах. Я взял отдельную такую фазу, примерно соответствующую окончательной форме религии в нашей сегодняшней белой, христианской культуре. Легко заметить, что не все детали религиозного целого одинаково хорошо согласуются друг с другом, что противоречия повседневного опыта лишь с большим трудом поддаются сглаживанию. Но и такие, какие они есть, эти — в широком смысле религиозные — представления считаются драгоценнейшим достоянием культуры, высшей ценностью, какую она может предложить своим участникам, гораздо большей, чем все искусства и умения, позволяющие открывать земные недра, снабжать человечество пищей или предотвращать его болезни. Люди говорят, что жизнь станет невыносимой, если религиозные представления утратят для них ту ценность, которую они им приписывают. И вот встает вопрос, что являют собой эти представления в свете психологии, откуда идет столь высокая их оценка и — сделаем еще один робкий шаг — какова их действительная ценность?

IV

Исследование, развертывающееся без помех, как монолог, не совсем безопасное дело. Легко поддаешься соблазну отодвинуть в сторону мысли, грозящие его прервать, и приобретаешь взамен чувство неуверенности, которое в конце концов начинаешь заглушать чересчур большой решительностью. Воображу себе поэтому противника, с недоверием следящего за моими выкладками, и позволю ему высказываться время от времени.

Слышу его слова: «Вы то и дело пользуетесь выражениями: культура создает религиозные представления, культура предоставляет их в распоряжение своим участникам, и здесь звучит нечто странное; я лично не знаю почему, но в этих тезисах слышится нечто не столь самопонятное, как в более привычных утверждениях о том, что, скажем, культура создала порядок распределения трудовой нагрузки или кодифицировала права на жену и ребенка».

Думаю, однако, что мой способ выражения оправдан. Я уже пытался показать, что религиозные представления произошли из той же самой потребности, что и все другие завоевания культуры, из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы. К этому присоединился второй мотив, стремление исправить болезненно ощущаемые несовершенства культуры. И как раз очень уместно говорить, что культура дарит эти представления индивиду, потому что он принимает их как данность, они преподносятся ему готовыми, он был бы не в силах изобрести их в одиночку. Они — наследие многих поколений, в которое он вводится, которое он перенимает как таблицу умножения, геометрию и т. д. Есть, конечно, и одно отличие, но оно в другом, сейчас его освещать пока рано. В ощущении странности, о котором Вы упоминаете, повинно скорее всего то, что обычно нам эту совокупность религиозных представлений предлагают как божественное откровение. Но ведь это само по себе есть уже элемент религиозной системы, преподносимый с полным пренебрежением к известным нам фактам исторического развития религиозных идей и к их разнообразию в разные эпохи и в разных культурах.

«Есть другой пункт, который кажется мне более важным. У Вас выходит, что очеловечение, персонификация природы проистекает из потребности положить конец человеческому неведению и бессилию перед лицом пугающих сил, вступить в отношения с ними и в конечном итоге повлиять на них. Но подобный мотив кажется излишним. У первобытного человека ведь и не было никакого выбора, никакого другого образа мысли. Для него естественно, как бы врождено, что он проецирует свое существо на мир, во всех наблюдаемых явлениях видит действия существ, в принципе подобных ему самому. Он просто не умеет понимать вещи другим способом. И совершенно непонятно, скорее похоже на какое-то странное совпадение, как это у него получилось, что, просто дав волю своей природной предрасположенности, он сумел удовлетворить одну из своих главных потребностей».

Я не вижу тут особой странности. Неужели Вы думаете, что человеческая мысль не имеет практических мотивов, что она есть выражение бескорыстной любознательности? Это все-таки очень маловероятно. Я скорее считал бы, что человек, персонифицируя силы природы, следу-

ет, как и во многом другом, инфантильному прообразу. Имея дело с лицами, которые были его первым окружением, он усвоил, что завязывание отношений с ними есть способ повлиять на них, и потому с той же целью он обращается со всем, что встречается на его пути, как с теми лицами. Я не возражаю поэтому на Ваше описательное замечание, человеку действительно свойственно персонифицировать все, что он хочет понять в целях позднейшего овладения им,— психическое покорение как подготовка к физическому,— я только предлагаю сверх того понимание мотива и генезиса этой особенности человеческой мысли.

«И теперь еще третье: Вы однажды уже касались происхождения религии в Вашей книге «Тотем и табу» [7]. Но там картина другая. Все сводится к отношению «сын — отец», бог есть возвысившийся отец, тоска по отцу — корень религиозной потребности. С тех пор Вы, похоже, открыли момент человеческой слабости и беспомощности, которому обычно ведь и приписывается главнейшая роль в становлении религии, и теперь перекладываете на эту беспомощность все то, что раньше у Вас называлось отцовским комплексом [8]. Могу ли я просить у Вас информации относительно этой перемены?»

С удовольствием, я только и ждал такого вопроса. Если только тут действительно можно говорить о перемене. В «Тотеме и табу» задачей было объяснить возникновение не религий вообще, а лишь тотемизма [9]. Можете ли Вы с какой-либо из известных Вам точек зрения объяснить тот факт, что первая форма, в которой человеку явилось хранительное божество, была животной, что существовал запрет на убийство и поедание соответствующего животного и вместе с тем — праздничный обычай раз в год совместно убивать и поедать его? Именно это имеет место в тотемизме. И нет большого смысла спорить о том, следует ли называть тотемизм религией. Он внутренне связан с позднейшими религиями человекообразных божеств, животные-тотемы становятся священными животными богов. И первые, но всего глубже осевшие, этические ограничения — запрет убийства и инцеста — возникают на почве тотемизма. Так что принимаете ли Вы выводы той книги или нет, Вы, надеюсь, согласитесь, что в «Тотеме и табу» целый ряд очень примечательных разрозненных фактов приведен к связной цельности.

Почему животный бог в конечном счете оказался недо-

статочным и был сменен человеческим, это в «Тотеме и табу» почти не затронуто, другие проблемы формирования религий там вообще не упоминаются. Неужели Вы отождествляете такое ограничение темы с отрицанием того, что осталось вне ее? Та моя работа — хороший пример строгого ограничения специфического вклада, который психоаналитический метод рассмотрения может внести в разрешение религиозной проблемы. Если теперь я пытаюсь включить в круг рассмотрения что-то другое, менее глубоко запрятанное, то Вы не должны обвинять меня в противоречии, как раньше — в односторонности. Но, естественно, я обязан показать связи между ранее сказанным и излагаемым теперь, между более глубокой и очевидной мотивировками, отцовским комплексом и беспомощностью человека, испытывающего потребность в защите.

Эти связи нетрудно отыскать. Ведь беспомощность ребенка имеет продолжение в беспомощности взрослого. Как и следовало ожидать, психоаналитическая мотивировка формирования религии дополняет его очевидную мотивировку разбором детской психики. Перенесемся в душевную жизнь маленького ребенка. Помните ли Вы, что говорит психоанализ о выборе объекта в соответствии с типом зависимости? Либидо [10] идет путями нарциссической потребности и привязывается к объектам, обеспечивающим ее удовлетворение. Так, мать, утоляющая голод ребенка, становится первым объектом его любви и, конечно, первым заслоном против всех туманных, грозящих из внешнего мира опасностей, мы бы сказали, первым страхоубежищем.

В этой функции мать скоро вытесняется более сильным отцом, за которым функция защиты с тех пор закрепляется на весь период детства. Отношениям к отцу, однако, присуща своеобразная амбивалентность. Он сам представляет собой угрозу, возможно, ввиду характера своих отношений с матерью. Так что отца не в меньшей мере боятся, чем тянутся к нему и восхищаются им. Приметы этой амбивалентности отношения к отцу глубоко запечатлены во всех религиях, это и показано в «Тотеме и табу». Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа, создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою

сторону и которым тем не менее вручает себя как защитникам. Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческой немощи; способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им, беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии. Но в наши намерения не входит дальнейшее исследование развития идеи божества; мы имеем здесь дело с готовым арсеналом религиозных представлений, который культура вручает индивиду.

V

Не будем упускать нить нашего исследования. Так каково же психологическое значение религиозных представлений, как мы можем их квалифицировать? На такой вопрос трудно ответить сразу. После отклонения различных формулировок мы остановимся на одной: религиозные представления суть тезисы, высказывания о фактах и обстоятельствах внешней (или внутренней) реальности, сообщающие нечто такое, чего мы сами не обнаруживаем и что требует веры. Поскольку они информируют нас о самом важном и интересном в нашей жизни, они ценятся особенно высоко. Кто ничего о них не знает, тот крайне невежествен; кто их усвоил, тот вправе считать себя очень обогатившимся.

Существует, естественно, масса подобных тезисов о разнообразнейших вещах в нашем мире. Ими полон каждый школьный урок. Возьмем на выбор географию. Мы слышим тут: город Констанц расположен на Боденском озере. В одной студенческой песне рекомендуется:

Konstanz liegt am Bodensee,
Wer's nicht glaubt, gen' hin und seh' *.

Мне там случайно довелось бывать, и я могу подтвердить: этот красивый город расположен на берегу широкого водоема, который все окрестные жители называют

* «Город Констанц расположен на Боденском озере; кто не верит, поезжай туда и посмотри» *(нем.)*.

Боденским озером. Так что теперь я совершенно убежден в правильности данного утверждения географической науки. Вспоминаю тут о другом, очень странном переживании. Я был уже взрослым человеком, когда впервые стоял на холме афинского Акрополя среди развалин храма, откуда открывался вид на голубое море. К моей радости примешивалось чувство изумления, подсказавшее мне и свое истолкование: значит, все действительно так, как мы учили в школе! Какой же мелководной и бессильной должна была быть моя тогдашняя вера в реальную истинность услышанного, если сегодня я могу так изумляться! Но не хочу слишком подчеркивать значение того переживания; мыслимо еще и другое объяснение моего изумления, тогда не пришедшее мне в голову, имеющее всецело субъективную природу и связанное с особенностью места.

Все подобные тезисы, таким образом, требуют веры в свое содержание, но допускают и обоснование своей правоты. Они предлагаются нам как сокращенный результат более или менее длительного мыслительного процесса, опирающегося на наблюдение, а также на умозаключение; тому, кто намерен самостоятельно проделать весь процесс заново, вместо того чтобы принимать его готовый итог, указывается необходимый образ действий. Притом всегда уточняется, откуда взято знание, обнародуемое тезисом, кроме случаев, когда оно само собой разумеется, как в утверждениях географии. Например, Земля имеет форму шара; в доказательство этого приводится эксперимент с маятником Фуко [11], поведение линии горизонта, возможность проплыть вокруг Земли. Поскольку, как понимают все заинтересованные лица, нецелесообразно посылать каждого школьника в путешествие вокруг земного шара, мы довольствуемся принятием школьной премудрости «на веру», однако знаем, что путь к тому, чтобы во всем удостовериться лично, остается открытым.

Попробуем подойти с той же меркой к религиозным учениям. Если мы поднимем вопрос, на что опирается их требование верить в них, то получим три ответа, на удивление плохо между собой согласующиеся. Во-первых, они заслуживают веры, потому что уже наши предки им верили; во-вторых, мы обладаем свидетельствами, дошедшими до нас от той самой древности; а в-третьих, поднимать вопросы о доказательности догматов веры вообще запрещено. Подобные поползновения раньше стро-

жайше карались, да и сегодня общество с недоброжелательством встречает попытки их возобновления.

Этот третий пункт должен пробудить в нас сильнейшие сомнения. Подобный запрет может, надо сказать, иметь только ту единственную мотивировку, что общество очень хорошо понимает беспочвенность притязаний, выдвигаемых его религиозными учениями. Иначе оно, несомненно, с великой охотой предоставляло бы всем, кто желает, самостоятельно выработать в себе убежденность и весь необходимый для этого материал. К анализу двух других аргументов мы подходим поэтому с настороженным недоверием. Мы должны верить потому, что верили наши предки. Но наши праотцы были гораздо более невежественны, чем мы, они верили в такие вещи, которые мы сегодня никак не в состоянии допустить. Закрадывается подозрение, что религиозные учения тоже, пожалуй, относятся к такого рода вещам. Свидетельства, дошедшие до нас в составе этих учений, зафиксированы в книгах, в свою очередь, несущих на себе все черты ненадежности. Они полны противоречий, подвергались редакциям, фальсифицировались; когда в них сообщается о фактах, то самим этим сообщениям подтверждения нет. Мало помогает делу, когда источником их буквальных выражений или их содержания объявляется божественное откровение, потому что подобное утверждение само является уже частью тех самых учений, чья достоверность подлежит проверке, а ведь ни одно утверждение не может доказать само себя.

Так мы приходим к поразительному выводу, что как раз те сообщения нашей культуры, которые могли бы иметь величайшее значение для нас, которые призваны прояснить нам загадку мира и примирить нас со страданиями жизни, что как раз они-то имеют самое слабое подтверждение. А ведь даже такой для нас безразличный факт, как, например, то, что киты рождают детенышей, а не откладывают яйца, мы никогда не решились бы принять просто на веру, если бы он не был подкреплен более весомыми свидетельствами.

Такая ситуация сама по себе является очень любопытной психологической проблемой. И не следует думать, будто вышеприведенные замечания относительно недоказуемости религиозных учений содержат нечто новое. Это ощущалось во все эпохи, несомненно также и нашими

предками, оставившими после себя такое наследие. Вероятно, многие из них питали те же сомнения, что и мы, только над ними тяготел слишком большой гнет, чтобы они отважились их высказать. И с тех пор несчетные множества людей терзались одинаковыми сомнениями, которые они старались подавить, потому что считали веру своим долгом; многие блестящие умы надломились в этом конфликте, многие характеры стали ущербными из-за компромиссов, путем которых они искали выход из положения.

Если все доказательства, приводимые в пользу достоверности религиозных догматов, идут из прошлого, то напрашивается мысль посмотреть, не может ли предоставить такие доказательства также и современность, о которой мы вправе быть лучшего мнения, чем о старине. Если бы удалось спасти от сомнений хотя бы один фрагмент религиозной системы, то и все целое чрезвычайно выиграло бы в достоверности. Чем-то в этом роде занимаются спириты, которые уверены в продолжении за гробом жизни индивидуальной души и хотят недвусмысленно доказать нам это отдельно взятое положение религиозного учения. Им, к сожалению, не удается опровергнуть ту гипотезу, что явления и высказывания вызываемых ими духов — лишь продукт их собственной психической деятельности. Они приводили слова духов величайших людей, известнейших мыслителей, но все добытые от них высказывания и сообщения были настолько тупыми, столь неутешительными в своей пустоте, что из всего этого с полной достоверностью можно вывести только заключение об умении духов приспосабливаться к кругу людей, которые их вызывают.

Следует упомянуть еще о двух попытках, которые производят впечатление судорожных усилий уйти от проблемы. Одна, насильственной природы, стара, другая изощренна и современна. Первая — это credo quia absurdum, «Верую, ибо абсурдно» отцов церкви [12]. Сие должно означать, что религиозные учения не подчиняются требованиям разума, стоят над разумом. Их истину надо чувствовать нутром, понимать их нет надобности. Однако такое credo интересно лишь как исповедь, в качестве предписания оно обязательной силы не имеет. Неужели я обязан верить любому абсурдному утверждению? А если не любому, то почему именно этому? У разума нет вышестоящей инстанции. Если истинность религиозных учений

зависит от внутреннего переживания, свидетельствующего об этой истинности, то что делать с множеством людей, у кого столь редкостного переживания нет? Можно требовать от всех, чтобы они пользовались имеющимся у них даром разума, но нельзя выводить общеобязательный долг из побудительной причины, имеющей силу лишь для ничтожного меньшинства. Если кто-то один после глубоко охватившего его состояния экстаза приобрел непоколебимое убеждение в реальной истине религиозных учений, то что это значит для остальных?

Вторая попытка — из области философии «как если бы». Утверждается, что в нашей мыслительной деятельности нет недостатка в таких допущениях, беспочвенность и даже абсурдность которых вполне нами сознается. Их называют фикциями, но по целому ряду практических мотивов нам следует вести себя так, «как если бы» мы верили в эти фикции. Так нам якобы следует себя вести и в отношении религиозных учений ввиду их уникальной важности для поддержания человеческого общества *. Эта аргументация недалеко ушла от credo quia absurdum. Мне опять же кажется, что принцип «как если бы» может быть выдвинут только философом. Человек, чье мышление не подвергалось воздействию философского искусства, никогда не сможет принять этого принципа, для него с признанием абсурдности, противности разуму весь вопрос закрывается. Его не склонишь к тому, чтобы, как раз когда дело касается его важнейших интересов, он отказался от достоверности, которой он требует в своей обычной деятельности. Вспоминаю одного из моих детей, который очень рано начал выделяться особым пристрастием к объективности. Когда детям рассказывали сказку, которую они завороженно слушали, он подошел и спросил: «Это правдивая история?» Получив отрицательный ответ, он удалился с пренебрежительной миной. Следует надеяться, что скоро люди будут вести себя по отношению

* Надеюсь, что не окажусь несправедливым, если припишу людям, философствующим по принципу «как если бы», воззрение, которое не чуждо и другим мыслителям. Ср.: *Файхингер* [13], «Философия «как если бы»: «Мы относим к области фикций не только нейтральные, теоретические операции, но и понятийные построения, измышленные благороднейшими людьми, приковывающие к себе сердца более благородной части человечества, которое не позволит лишить себя их. Не сделаем этого, конечно, и мы — позволим всему этому существовать в качестве *практической фикции*, в качестве же *теоретической истины* это отомрет».

к религиозным сказкам подобным же образом, вопреки ходатайству принципа «как если бы».

Но сейчас еще они действуют совсем другими способами, и в прошедшие времена религиозные представления, несмотря на свою бесспорно недостаточную подкрепленность, оказывали сильнейшее влияние на человечество. Это очередная психологическая проблема. Надо спросить, в чем состоит внутренняя сила этих учений, какому обстоятельству обязаны они своей независимой от санкции разума действенностью?

VI

Мне кажется, ответ на оба эти вопроса у нас уже в достаточной мере подготовлен. Мы получим его, обратив внимание на психический генезис религиозных представлений. Выдавая себя за знание, они не являются подытоживанием опыта или конечным результатом мысли, это иллюзии, реализации самых древних, самых сильных, самых настойчивых желаний человечества; тайна их силы кроется в силе этих желаний. Мы уже знаем, что пугающее ощущение детской беспомощности пробудило потребность в защите — любящей защите,— и эту потребность помог удовлетворить отец; сознание, что та же беспомощность продолжается в течение всей жизни, вызывает веру в существование какого-то, теперь уже более могущественного отца. Добрая власть божественного провидения смягчает страх перед жизненными опасностями, постулирование нравственного миропорядка обеспечивает торжество справедливости, чьи требования так часто остаются внутри человеческой культуры неисполненными, продолжение земного существования в будущей жизни предлагает пространственные и временные рамки, внутри которых надо ожидать исполнения этих желаний. Исходя из предпосылок этой системы, вырабатываются ответы на загадочные для человеческой любознательности вопросы, например, о возникновении мира и об отношении между телом и душой; все вместе сулит гигантское облегчение для индивидуальной психики; никогда до конца

не преодоленные конфликты детского возраста, коренящиеся в отцовском комплексе, снимаются с нее и получают свое разрешение в принимаемом всеми смысле.

Когда я говорю, что все это иллюзии, то должен уточнить значение употребленного слова. Иллюзия не то же самое, что заблуждение, она даже необязательно совпадает с заблуждением. Мнение Аристотеля, что насекомые возникают из нечистот, еще и сегодня разделяемое невежественным народом, было заблуждением, как и мнение старых поколений врачей, будто tabes dorsalis, сухотка спинного мозга [14], есть следствие половых излишеств. Было бы неправильно называть эти заблуждения иллюзиями. Наоборот, мнение Колумба, будто он открыл новый морской путь в Индию, было иллюзией. Участие его желания в этом заблуждении очень заметно. Иллюзией можно назвать утверждение некоторых националистов, что индоевропейцы — единственная культуроспособная человеческая раса, или убеждение, разрушенное лишь психоанализом, будто ребенок есть существо, лишенное сексуальности. Характерной чертой иллюзии является ее происхождение из человеческого желания, она близка в этом аспекте к бредовым идеям в психиатрии, хотя отличается и от них, не говоря уж о большей структурной сложности бредовой идеи. В бредовой идее мы выделяем как существенную черту противоречие реальности, иллюзия же необязательно должна быть ложной, то есть нереализуемой или противоречащей реальности. Девица из мещанской семьи может, например, жить иллюзией, что придет принц и увезет ее с собой. Это возможно, случаи подобного рода бывали. Что придет мессия [15] и учредит золотой век, намного менее вероятно. В зависимости от своей личной позиции классификатор отнесет эту веру или к иллюзиям, или к аналогам бредовой идеи. Примеры иллюзий, оправданных действительностью, вообще говоря, перечислить не так-то просто. Но иллюзия алхимиков, что все металлы можно превратить в золото, относится, по-видимому, к этому роду. Желание иметь много золота, как можно больше золота, очень ослаблено нашим сегодняшним пониманием предпосылок обогащения, зато химия уже не считает превращение металлов в золото невозможным. Итак, мы называем веру иллюзией, когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так

же как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения.

Возвращаясь после этого уточнения к религиозным учениям, мы можем опять же сказать: они все — иллюзии, доказательств им нет, никого нельзя заставить считать их истинными, верить в них. Некоторые из них настолько неправдоподобны, настолько противоречат всему нашему в трудах добытому знанию о реальности мира, что мы вправе — с необходимым учетом психологических различий — сравнить их с бредовыми идеями. О соответствии большинства из них действительному положению вещей мы не можем судить. Насколько они недоказуемы, настолько же и неопровержимы. Мы знаем еще слишком мало для того, чтобы сделать их предметом более близкого критического рассмотрения. Загадки мира лишь медленно приоткрываются перед нашим исследованием, наука на многие вопросы еще не в состоянии дать никакого ответа. Научная работа остается для нас, однако, единственным путем, способным вести к познанию реальности вне нас. Будет той же иллюзией, если мы станем ожидать чего-то от интуиции и погружения в себя; таким путем мы не получим ничего, кроме с трудом поддающихся интерпретации откровений относительно нашей собственной душевной жизни, они никогда не дадут сведения о вопросах, ответ на которые так легко дается религиозному учению. Заполнять лакуны собственными измышлениями и по личному произволу объявлять те или иные части религиозной системы более или менее приемлемыми было бы кощунством. Слишком уж значительны эти вопросы, хотелось бы даже сказать: слишком святы.

Здесь кто-нибудь сочтет нужным возразить: так если даже закоренелый скептик признает, что утверждения религии не могут быть опровергнуты разумом, то почему я тогда не должен им верить, когда на их стороне так многое: традиция, согласное мнение общества и вся утешительность их содержания? В самом деле, почему бы и нет? Как никого нельзя принуждать к вере, так же нельзя принуждать и к безверию. Но пусть человек не обманывается в приятном самообольщении, будто в опоре на такие доводы его мысль идет правильным путем. Если вердикт «негодная отговорка» был когда-либо уместен, так это здесь. Незнание есть незнание; никакого права верить во что бы то ни было из него не вытекает. Ни один ра-

зумный человек не станет в других вещах поступать так легкомысленно и довольствоваться столь жалким обоснованием своих суждений, своей позиции, он себе это позволяет только в самых высоких и святых вещах. В действительности он просто силится обмануть себя и других, будто еще прочно держится религии, хотя давно уже оторвался от нее. Когда дело идет о вопросах религии, люди берут на себя грех изворотливой неискренности и интеллектуальной некорректности. Философы начинают непомерно расширять значения слов, пока в них почти ничего не остается от первоначального смысла. Какую-то размытую абстракцию, созданную ими самими, они называют «богом» и тем самым выступают перед всем миром деистами, верующими в бога, могут хвалиться, что познали более высокое, более чистое понятие бога, хотя их бог есть скорее пустая тень, а вовсе не могущественная личность, о которой учит религия. Критики настаивают на том, чтобы считать «глубоко религиозным» человека, исповедующего чувство человеческого ничтожества и бессилия перед мировым целым, хотя основную суть религиозности составляет не это чувство, а лишь следующий шаг, реакция на него, ищущая помощи против этого чувства. Кто не делает этого шага, кто смиренно довольствуется мизерной ролью человека в громадном мире, тот скорее нерелигиозен в самом прямом смысле слова.

В план нашего исследования не входит оценка истинности религиозных учений. Нам достаточно того, что по своей психологической природе они оказались иллюзиями. Но нет надобности скрывать, что выявление этого очень сильно сказывается и на нашем отношении к вопросу, который многим не может не казаться самым важным. Мы более или менее знаем, в какие времена были созданы религиозные учения и какими людьми. Когда мы к тому же еще узнаём, какие тут действовали мотивы, то наша позиция в отношении религиозной проблемы заметно смещается. Мы говорим себе, что было бы прекрасно, если бы существовал бог — создатель мира и благое провидение, нравственный мировой порядок и загробная жизнь, но как же все-таки поразительно, что все так именно и обстоит, как нам хотелось бы пожелать. И что еще удивительнее, нашим бедным, невежественным, угнетенным предкам как-то вот посчастливилось решить все эти труднейшие мировые загадки.

VII

Коль скоро мы опознали в религиозных учениях иллюзии, то сразу же встает дальнейший вопрос, не аналогична ли природа остального достояния культуры, на которое мы смотрим снизу вверх и которому позволяем править нашей жизнью. Не следует ли называть иллюзиями также и предпосылки, на которых построены наши государственные институты, не следует ли считать, что отношения между полами в нашей культуре омрачены эротической иллюзией, причем, возможно, не одной? Раз уж мы дали ход своему недоверию, то не оробеем и перед вопросом, имеет ли какое-то более надежное обоснование наша убежденность, что применение наблюдения и мышления в научной работе позволяет продвинуться вперед в познании внешней реальности. Ничто не вправе удерживать нас от того, чтобы направить луч наблюдения на наше собственное существо или применить мысль в целях критики самой же себя. Здесь открывается возможность целого ряда исследований, исход которых должен был бы стать решающим для выработки «мировоззрения». Больше того, мы чувствуем, что подобное усилие не пропадет даром и что оно по крайней мере отчасти оправдает наши подозрения. Но столь обширная задача не под силу автору, он поневоле вынужден сузить фронт своей работы до прослеживания одной-единственной из этих иллюзий, а именно религиозной.

Громкий голос нашего противника велит нам остановиться. Нас призывают к ответу за наше запретное деяние. Нам говорят:

«Археологические интересы сами по себе вполне похвальны, но раскопки не производятся там, где в ходе их подрываются жилища живых людей, так что они могут рухнуть и похоронить людей под своими обломками. Религиозные учения не такой предмет, над которым можно умничать, как над любым другим. Наша культура на них построена, поддержание человеческого общества имеет своей предпосылкой веру преобладающего числа людей в истинность этих учений. Если людей научат, что не существует всемогущего и всеправедного бога, не существует божественного миропорядка и будущей жизни, то они почувствуют себя избавленными от всякой обязанности

подчиняться предписаниям культуры. Каждый станет необузданно, безбоязненно следовать своим асоциальным, эгоистическим влечениям, насильничать, снова начнется тот хаос, который мы сдерживали многотысячелетней работой культуры. Даже если бы было известно и доказано, что религия не располагает истиной, нужно было бы молчать об этом и вести себя так, как требует философия «как если бы». В интересах всеобщего блага! Не говоря уже об опасности предприятия, в нем есть бесцельная жестокость. Бесчисленные множества людей находят в учениях религии свое единственное утешение, лишь благодаря их помощи способны перенести тяготы жизни. Вы хотите отнять у них эту опору, не дав им ничего лучшего взамен. Общепризнано, что наука сегодня мало что дает, но даже если бы она шагнула намного дальше в своем прогрессе, она бы не удовлетворила людей. У человека есть еще и другие императивные потребности, на которые не в силах дать ответ холодная наука, и очень странно, прямо-таки верх непоследовательности, когда психолог, всегда подчеркивавший, как далеко на второй план отступает в жизни человека разум по сравнению с жизнью влечений, теперь пытается отобрать у человека драгоценный способ удовлетворения желаний и компенсировать его интеллектуальной пищей».

Сколько обвинений сразу! Но я достаточно подготовлен, чтобы опровергнуть их все, а кроме того, я буду утверждать, что для культуры будет большей опасностью, если она сохранит свое нынешнее отношение к религии, чем если она откажется от него. Не знаю только, с чего начать свое возражение.

Может быть, с уверения, что сам я считаю свое предприятие совершенно безобидным и неопасным. Моя слишком высокая оценка интеллекта на этот раз не на моей стороне. Если люди таковы, какими их описывают мои противники,— и я не собираюсь тут с ними спорить,— то нет никакой опасности, что какой-нибудь благочестивый верующий, переубежденный моими соображениями, позволит отнять у себя свою веру. Кроме того, я не сказал ничего такого, чего не говорили бы до меня намного полнее, сильнее и убедительнее другие, лучшие люди. Имена этих людей известны; я не стану их здесь приводить, чтобы не сложилось впечатления, будто я хочу поставить себя в один ряд с ними. Я всего лишь — и это единственная

новинка в моем изложении — добавил к критике моих великих предшественников кое-какое психологическое обоснование. Вряд ли можно ожидать, что именно эта добавка произведет воздействие, в котором тем, более ранним, было отказано. Конечно, меня могут теперь спросить, зачем писать такие вещи, когда уверен в их безрезультатности. Но к этому мы вернемся позднее.

Единственный, кому моя публикация может причинить вред, это я сам. Мне придется услышать самые нелюбезные упреки по поводу моей поверхностности, ограниченности, недостатка благородного идеализма и непонимания высших интересов человечества. Но, с одной стороны, эти выговоры для меня не новость, а с другой, если кто-то уже в молодые годы не захотел зависеть от расположения или нерасположения своих современников, то что́ его может задеть в старости, когда он уверен в скором избавлении от всякой их милости и немилости? В прежние века было иначе, тогда подобными высказываниями человек заслуживал верное сокращение своего земного существования и ему быстро предоставляли удобный случай сделать собственные заключения о загробной жизни. Но, повторяю, те времена прошли, и сегодня подобная писанина даже для автора неопасна. В самом крайнем случае его книгу будет запрещено переводить или распространять в той или иной стране. Естественно, как раз в такой стране, которая чувствует себя уверенной в высоком уровне своей культуры. Но если человек вообще проповедует отречение от желаний и преданность судьбе, то он уж как-нибудь сумеет перенести и этот урон.

Передо мной встал, далее, вопрос, не нанесет ли все-таки публикация этого моего сочинения какого-то ущерба. Ущерба не той или иной личности, а делу, делу психоанализа. Невозможно отрицать, что он мое создание. Он всегда вызывал к себе массу недоверия и недоброжелательства; если я выступлю теперь со столь непопулярными высказываниями, то люди поспешат перенести свою неприязнь с моей личности на психоанализ. Теперь ясно, скажут они, куда ведет этот психоанализ, маска упала: к отвержению бога и нравственного идеала, как мы всегда уже и догадывались. Чтобы помешать нам обнаружить это, перед нами притворялись, будто психоанализ не имеет мировоззрения и не может сформировать таковое.

Этот крик будет мне действительно неприятен из-за

многих моих сотрудников, среди которых далеко не все разделяют мое отношение к религиозным проблемам. Однако психоанализ пережил уже много бурь, надлежит подвергнуть его еще и этой новой. По существу, психоанализ есть исследовательский метод, беспристрастный инструмент, скажем, наподобие исчисления бесконечно малых. Если с помощью последнего какому-нибудь физику случится установить, что Земля погибнет через какое-то определенное время, то надо будет сначала еще подумать, прежде чем приписывать деструктивные тенденции самому по себе исчислению и потому запрещать его. Все сказанное мною здесь об истинности религий психоанализу не требовалось и задолго до его зарождения было сказано другими. Если применение психоаналитических методов позволяет получить новые доводы не в пользу истинности содержания религиозных верований, то тем хуже для религии, но защитники религии будут с тем же правом пользоваться психоанализом, чтобы вполне отдать должное эффективной значимости религиозных учений.

Итак, продолжим нашу защиту. Религия несомненно оказала человеческой культуре великую услугу, сделала для усмирения асоциальных влечений много, но недостаточно. На протяжении многих тысячелетий она правила человеческим обществом; у нее было время показать, на что она способна. Если бы ей удалось облагодетельствовать, утешить, примирить с жизнью, сделать носителями культуры большинство людей, то никому не пришло бы в голову стремиться к изменению существующих обстоятельств. Что мы видим вместо этого? Что пугающе большое число людей недовольно культурой и несчастно внутри нее, ощущает ее как ярмо, которое надо стряхнуть с себя; что недовольные либо кладут все силы на изменение этой культуры, либо заходят в своей вражде к культуре до полного нежелания слышать что бы то ни было о культуре и ограничении влечений. Нам возразят здесь, что сложившаяся ситуация имеет причиной как раз утрату религией части своего влияния на человеческие массы, а именно вследствие прискорбного воздействия научного прогресса. Запомним это признание вместе с его обоснованием, чтобы использовать его позднее для наших целей. Однако упрек в адрес науки не имеет силы.

Сомнительно, чтобы люди в эпоху неограниченного господства религиозных учений были в общем и целом

счастливее, чем сегодня; нравственнее они явно не были. Им всегда как-то удавалось экстериоризировать религиозные предписания и тем самым расстроить их замысел. Священники, обязанные наблюдать за религиозным послушанием, шли в этом людям навстречу. Действие божественного правосудия неизбежно пресекалось божьей благостью: люди грешили, потом приносили жертвы или каялись, после чего были готовы грешить снова. Русская душа отважилась сделать вывод, что грех — необходимая ступенька к наслаждению всем блаженством божественной милости [16], то есть в принципе богоугодное дело. Совершенно очевидно, что священники могли поддерживать в массах религиозную покорность только ценой очень больших уступок человеческой природе с ее влечениями. На том и порешили: один бог силен и благ, человек же слаб и грешен. Безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность. Если религия не может продемонстрировать ничего лучшего в своих усилиях дать человечеству счастье, культурно объединить его и нравственно обуздать, то неизбежно встает вопрос, не переоцениваем ли мы ее необходимость для человечества и мудро ли мы поступаем, основываясь на ней в своих культурных запросах.

Задумаемся над недвусмысленной современной ситуацией. Мы уже выслушали признание, что религия не имеет того же влияния на людей, как раньше (речь идет здесь о европейской христианской культуре). Дело не в том, что ее обещания стали менее заманчивыми, а в том, что в глазах людей они уже не кажутся заслуживающими прежнего доверия. Согласимся, что причина этой перемены — упрочение духа научности в верхних слоях человеческого общества (есть, возможно, и другие причины). Критика подточила доказательную силу религиозных документов, естествознание выявило содержащиеся в них заблуждения, сравнительные исследования обратили внимание на фатальную аналогичность принятых у нас религиозных представлений и духовной продукции примитивных народов и эпох.

Научный дух вырабатывает определенный род отношений к вещам нашего мира; перед явлениями религии он на некоторое время останавливается, колеблется, наконец, переступает и здесь через порог. Этот процесс нельзя прекратить, чем больше людей приобщается к со-

кровищам знания, тем шире распространяется отход от религиозной веры, сперва только от ее устаревших, шокирующих форм, а потом и от ее основополагающих предпосылок. Американцы, устроившие обезьяний процесс в Дейтоне [17], одни из всех показали себя последовательными. Везде в других местах неизбежный переход совершается в атмосфере половинчатости и неискренности.

От образованных и от людей духовного труда для культуры нет большой угрозы. Замещение религиозных мотивов культурного поведения другими, мирскими прошло бы у них без сучка и задоринки, а кроме того, они большей частью сами носители культуры. Иначе обстоит дело с огромной массой необразованных, угнетенных, которые имеют все основания быть врагами культуры. Пока они не знают, что в бога больше не верят, все хорошо. Но они это непременно узна́ют, даже если это мое сочинение не будет опубликовано. И они готовы принять результаты научной мысли, оставаясь незатронутыми тем изменением, которое производится в человеке научной мыслью. Нет ли опасности, что враждебность этих масс к культуре обрушится на слабый пункт, который они обнаружат в своей строгой властительнице? Если я не смею убивать своего ближнего только потому, что господь бог это запретил и тяжко покарает за преступление в этой или другой жизни, но мне становится известно, что никакого господа бога не существует, что его наказания нечего бояться, то я, разумеется, убью ближнего без рассуждений, и удержать меня от этого сумеет только земная власть. Итак, либо строжайшая опека над этими опасными массами, тщательнейшее исключение всякой возможности их духовного развития, либо основательная ревизия отношений между культурой и религией.

VIII

Следовало бы считать, что на пути осуществления этой последней рекомендации не стоит никаких особенных трудностей. Верно то, что в таком случае придется от чего-то отказаться, но приобретений взамен будет, возможно, больше, и мы избежим большой опасности. Но люди отшатываются

в страхе, словно культура подвергнется тогда какой-то еще большей опасности. Когда святой Бонифаций Кредитонский [18] срубил дерево, почитавшееся саксами как священное, стоявшие вокруг ожидали какого-то страшного события в результате такого кощунства. Ничего не случилось, и саксы приняли крещение.

Когда культура выставила требование не убивать соседа, которого ты ненавидишь, который стоит на твоем пути и имуществу которого ты завидуешь, то это было сделано явно в интересах человеческого общежития, на иных условиях невозможного. В самом деле, убийца навлек бы на себя месть близких убитого и глухую зависть остальных, ощущающих не менее сильную внутреннюю наклонность к подобному насильственному деянию. Он поэтому недолго бы наслаждался своей местью или награбленным добром, имея все шансы самому быть убитым. Даже если бы незаурядная сила и осторожность оградили его от одиночных противников, он неизбежно потерпел бы поражение от союза слабейших. Если бы такой союз не сформировался, убийство продолжалось бы без конца, и в конце концов люди взаимно истребили бы друг друга. Между отдельными индивидами царили бы такие же отношения, какие на Корсике [19] до сих пор еще существуют между семьями, а в остальном мире сохраняются только между странами. Одинаковая для всех небезопасность жизни и сплачивает людей в общество, которое запрещает убийство отдельному индивиду и удерживает за собой право совместного убийства всякого, кто переступит через запрет. Так со временем возникают юстиция и система наказаний.

Мы, однако, не разделяем этого рационального обоснования запрета на убийство, но утверждаем, что запрет исходит от бога. Мы беремся, таким образом, угадывать его намерения и выясняем, что он тоже не хочет человеческого взаимоистребления. Поступая таким образом, мы обставляем культурный запрет совершенно особенной торжественностью, однако рискуем при этом поставить его исполнение в зависимость от веры в бога. Если мы возьмем назад этот свой шаг, перестанем приписывать нашу волю богу и удовольствуемся чисто социальным обоснованием правосудия, то мы, правда, расстанемся с божественным возвеличением нашего культурного запрета, но зато выведем его из-под угрозы. Мы приобретем, однако, и что-то

другое. Вследствие какой-то диффузии, или заразительного действия, характер святости, неприкосновенности, можно даже сказать, потусторонности с немногих важных запретов распространился на все другие культурные установления, законы и предписания. Этим последним, однако, сияние святости часто не к лицу; мало того, что они взаимно обесценивают сами себя, поскольку отражают расходящиеся до противоположности устремления разных эпох и регионов, они еще и выставляют на обозрение все черты человеческого несовершенства. Среди них легко распознать такие, которые могут быть лишь продуктом близорукой робости, выражением честолюбивых интересов или следствием произвольных предпосылок. Неизбежно сосредоточивающаяся на них критика в нежелательной мере подрывает уважение и к другим, более оправданным требованиям культуры. Поскольку будет рискованной задачей разграничивать то, что повелел сам бог, и то, что восходит скорее к авторитету какого-нибудь всесильного парламента или высокого должностного лица, то всего лучше, пожалуй, вообще вывести бога из игры и честно признать чисто человеческое происхождение всех культурных установлений и предписаний. Вместе с мнимой святостью эти запреты и законы утратили бы и свою оцепенелую неизменность. Люди смогли бы понять, что законы созданы не столько для их порабощения, сколько для служения их интересам, стали бы относиться к законам дружественнее, вместо их отмены ставили бы целью их улучшение. Это был бы важный шаг вперед по пути, ведущему к примирению с гнетом культуры.

Наша апология чисто рационального обоснования культурных предписаний, то есть выведения их из социальной необходимости, внезапно наталкивается здесь на одно сомнение. Мы рассмотрели для примера возникновение запрета на убийство. Но соответствует ли нарисованная нами картина исторической истине? Мы боимся, что нет; она кажется просто мыслительным конструктом. Мы изучали с помощью психоанализа именно этот элемент истории человеческой культуры и, опираясь на результаты своего труда, вынуждены признать, что в действительности было иначе. Чисто рациональные мотивы даже у современного человека мало что могут сделать против его страстных влечений; насколько же более бессильными они должны были быть у первобытного

человека-зверя! Пожалуй, его потомки еще и сегодня без смущения убивали бы друг друга, если бы одно из тех кровавых злодеяний — убийство первобытного отца — не вызвало непреодолимой аффективной реакции, имевшей важнейшие последствия. От нее происходит запрет: не убивай, в тотемизме касавшийся лишь заменителя [20] отца, позднее распространенный на других, хотя еще и сегодня недействительный в отношении всех без исключения.

Но тот праотец, как показали разыскания, которые мне здесь нет надобности повторять, явился первообразом бога, моделью, послужившей позднейшим поколениям для построения божественного образа. Стало быть, религиозное представление верно, бог действительно участвовал в создании того запрета, тут действовало его влияние, а не понимание социальной необходимости. Тогда и приписывание человеческой воли богу вполне оправданно, коль скоро люди знали, что сами насильственно устранили отца, и в качестве реакции на свое кощунственное преступление они положили впредь уважать его волю. Религиозное учение, выходит, сообщает нам историческую истину, конечно, известным образом преображенную и завуалированную; наше рационалистическое изображение закрывает на нее глаза.

Мы начинаем замечать тут, что сокровищница религиозных представлений содержит не только исполнения желаний, но и важные исторические реминисценции. Это взаимодействие прошедшего и будущего — какою уникальной мощью должно оно наделять религию! Впрочем, возможно, аналогия поможет нам понять здесь еще и что-то другое. Нехорошо пересаживать понятия далеко от той почвы, на которой они выросли, однако мы должны сформулировать подмеченный нами параллелизм. О человеческом ребенке нам известно, что он не может успешно проделать путь своего культурного развития, если не пройдет через фазу невроза, у одних более, у других менее отчетливую. Это происходит оттого, что ребенок не может подавить рациональной работой духа многочисленные позывы влечений, в будущем нереализуемых, но должен обуздывать их актами вытеснения [21], за которыми, как правило, стоит мотив страха. В своем большинстве эти детские неврозы спонтанно преодолеваются по мере роста, такова в особенности судьба детских навязчивых неврозов [22]. Расчисткой остальных потом приходится еще заниматься

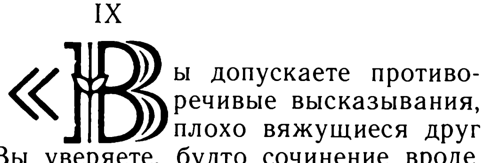
психоанализу. Точно таким же образом следовало бы предположить, что человечество как целое в своем многовековом развитии впадает в состояния, аналогичные неврозам, причем по тем же самым причинам, а именно потому, что в эпохи невежества и интеллектуальной немощи оно добилось необходимого для человеческого общежития отказа от влечений за счет чисто аффективных усилий. Последствия происшедших в доисторическое время процессов, подобных вытеснительным, потом долгое время еще преследуют культуру. Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе [23], в амбивалентном отношении к отцу. В соответствии с этим пониманием можно было бы прогнозировать, что отход от религии неизбежно совершится с фатальной неумолимостью процесса роста, причем сейчас мы находимся как раз в середине этой фазы развития.

Нам в своем поведении следовало бы тогда ориентироваться на образец разумного воспитателя, который не противится предстоящему новообразованию, а стремится способствовать ему и смягчить насильственный характер его вторжения в жизнь. Существо религии нашей аналогией, разумеется, не исчерпывается. Если, с одной стороны, она несет с собой навязчивые ограничения, просто наподобие индивидуального навязчивого невроза, то, с другой стороны, она содержит в себе целую систему иллюзий, продиктованных желанием и сопровождающихся отрицанием действительности, как мы это наблюдаем в изолированном виде только при аменции [24], блаженной галлюцинаторной спутанности мысли. Все это лишь сравнения, с помощью которых мы пытаемся понять социальный феномен; индивидуальная патология не представляет нам здесь никакой полноценной аналогии.

Неоднократно указывалось (мною и особенно Т. Рейком) на то, вплоть до каких подробностей прослеживается сходство между религией и навязчивым неврозом, сколь много своеобразных черт и исторических перипетий религии можно понять на этом пути. Со сказанным хорошо согласуется и то, что благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза.

Понимание исторической ценности известных религиозных учений повышает наше уважение к ним, однако не обесценивает нашу рекомендацию исключить религию при объяснении мотивировок предписаний культуры. Наоборот! Эти исторические пережитки помогли нам выработать концепцию религиозных догматов как своего рода невротических реликтов, и теперь мы вправе сказать, что, по-видимому, настало время, как при психоаналитическом лечении невротиков, заменить результаты насильственного вытеснения плодами разумной духовной работы [25]. Можно предвидеть, но едва ли следует жалеть, что при такой переработке дело не остановится на отказе от торжественного освящения предписаний культуры, что всеобщая ревизия этих последних будет для многих из них иметь последствием отмену. Стоящая перед нами задача примирения людей с культурой будет на этом пути в значительной мере решена. Нам не следует скорбеть об отходе от исторической истины в случае принятия рациональной мотивировки культурных предписаний. Истины, содержащиеся в религиозных учениях, все равно настолько искажены и систематически перелицованы, что масса людей не может признать в них правду. Это тот же самый случай, как когда мы рассказываем ребенку, что новорожденных приносит аист. Здесь мы тоже говорим истину в символическом облачении, ибо знаем, что означает эта большая птица. Но ребенок этого не знает, он улавливает только момент искажения, считает себя обманутым, и мы знаем, как часто его недоверие к взрослым и его строптивость бывают связаны как раз с таким его впечатлением. Мы пришли к убеждению, что лучше прекратить манипулирование символическими масками истины и не отказывать ребенку в знании реальных обстоятельств, применительно к ступени его интеллектуального развития.

IX



«Вы допускаете противоречивые высказывания, плохо вяжущиеся друг с другом. Сначала Вы уверяете, будто сочинение вроде Вашего совершенно неопасно. Никто-де не позволит подобным теориям лишить себя религиозной веры. Пос-

кольку, однако, как впоследствии выясняется, Вы намерены все же потревожить эту веру, то уместно спросить: зачем Вы, собственно, публикуете свою работу? В другом же месте Вы, наоборот, признаете, что грозит опасностью, даже большой опасностью, если кто-то разведает, что в бога больше не верят. Раньше человек был сговорчивым, а теперь отбрасывает в сторону послушание заветам культуры. Вся Ваша аргументация, согласно которой религиозная мотивировка культурных запретов чревата опасностью для культуры, покоится на допущении, что верующего можно сделать неверующим, это же полное противоречие».

«Другое противоречие — когда Вы, с одной стороны, соглашаетесь, что не разум правит человеком, в нем берут верх его страсти и голоса его влечений, а с другой, предлагаете заменить аффективные основы его повиновения культуре рациональными. Понимай, как знаешь. По мне, ни первое, ни второе не верно».

«Между прочим, неужели история Вас ничему не научила? Подобная попытка заменить религию разумом[26] однажды ведь уже предпринималась официально и с большим размахом. Вы же помните о Французской революции и о Робеспьере? Но тогда, значит, помните и о недолговечности, и о жалком провале того эксперимента. Теперь он повторяется в России, нам нет надобности особенно любопытствовать о том, каким будет его исход. Не кажется ли Вам, что мы вправе считать человека существом, неспособным обойтись без религии?»

«Вы сами сказали, что религия есть нечто большее, чем навязчивый невроз. Но этой другой ее стороны Вы не коснулись. Вам достаточно провести аналогию с неврозом. Вам надо избавить людей от невроза. Что́ будет одновременно с этим утрачено, Вас не волнует».

Видимость противоречия возникла, наверное, оттого, что я слишком поспешно говорил о сложных вещах. Кое-что мы можем наверстать. Я продолжаю утверждать, что мое сочинение в одном отношении совершенно безобидно. Ни один верующий не позволит этим или им подобным аргументам поколебать себя в своей вере. Верующий хранит определенную нежную привязанность к содержанию религии. Конечно, существует несчетное множество других, которые не являются верующими в том же самом смысле. Они повинуются предписаниям культуры, потому

что робеют перед угрозами религии, и они боятся ее, пока вынуждены считать ее частью ограничивающей их реальности. Они-то и распускаются, как только чувствуют себя вправе не признавать за верой реального значения, но ведь и тут для них никакие аргументы не резон. Они перестают бояться религии, когда замечают, что и другие ее не боятся, и я уже сказал, что они узнáют об упадке влияния религии, даже если я не опубликую свое сочинение.

По-моему, однако, Вы придаете большее значение другому противоречию, в котором меня упрекаете. Люди так мало доступны голосу разума, над ними безраздельно властвуют их импульсивные желания. Зачем же лишать их удовлетворения влечений, предлагая взамен выкладки разума? Конечно, люди таковы, но спросите себя, действительно ли они должны быть такими, понуждает ли их к тому их глубочайшая природа? Может ли антропология дать краниометрический индекс народа[27], в котором соблюдается обычай деформировать бандажами головки детей с самого раннего возраста? Задумайтесь над тревожным контрастом между сияющим умом здорового ребенка и слабоумием среднего уровня взрослого. Так ли уж невероятно, что именно религиозное воспитание несет на себе большую часть вины за это прогрессирующее помрачение? Мне кажется, пришлось бы очень долго ожидать, пока не испытывающий нажима ребенок сам начал бы строить идеи относительно бога и вещей, потусторонних этому миру. Не исключено, что его идеи приняли бы то же направление, по которому они пошли у его предков, но никто не ждет, пока он разовьет их сам, ему преподносят религиозные учения в возрасте, когда у него нет ни интереса к ним, ни способности осмыслить их значимость. Замедление сексуального развития и опережение религиозного влияния — это ведь два основных пункта в программе сегодняшней педагогики, не правда ли? Потом, когда пробудится мысль ребенка, религиозные учения в его сознании уже неприкосновенны. Неужели Вам кажется, что для усиления мыслительной функции так уж полезно, чтобы столь важная область оставалась закрытой для мысли под угрозой адской кары? Если человек однажды уговорил себя без критики принять все нелепицы, преподносимые ему религиозными учениями, и даже не заметить противоречия между ними, то слабость его ума уже не должна нас слишком удивлять. А между тем

у нас нет другого средства для овладения природой наших влечений, чем наш разум. Как можно ожидать от лиц, стоящих под властью мыслительных запретов, что они достигнут идеала душевной жизни, примата разума?

Вы знаете также, что женщинам в общем и целом приписывают так называемое «физиологическое слабоумие», то есть меньшую интеллигентность, чем мужчине. Сам факт спорен, его истолкование сомнительно, однако один аргумент в пользу вторичной, благоприобретенной природы этого интеллектуального захирения сводится к тому, что женщины пострадали под гнетом раннего запрета направлять свою мысль на то, что их больше всего интересовало, то есть на вопросы половой жизни. Пока помимо затормаживания мысли в области сексуальных тем на человека в его молодые годы воздействует не меньшее затормаживание в области религиозных и связанных с ними правовых тем, мы, по сути дела, не можем сказать, каков он сам по себе.

Однако умерю свой пыл и допущу возможность, что я тоже гоняюсь за иллюзией. Может быть, влияние религиозного запрета на мысль не так худо, как я предполагаю; может быть, окажется, что человеческая природа останется такой же и тогда, когда прекратится злоупотребление воспитанием для порабощения сознания религией. Я этого не знаю, и Вы тоже не можете этого знать. Не только великие вопросы нашей жизни предстают сегодня неразрешимыми, но трудно справиться и с массой менее крупных проблем. И все же Вы согласитесь со мной, что здесь у нас налицо основание для надежды на будущее; что, возможно, нам еще предстоит откопать клад, который обогатит культуру; что стóит потратить силы на попытку нерелигиозного воспитания. Если она окажется безуспешной, то я готов распрощаться с реформой и вернуться к более раннему, чисто дескриптивному суждению: человек — малоинтеллигентное существо, покорное своим импульсивным влечениям.

В одном пункте я безоговорочно согласен с Вами. Намерение насильственно и одним ударом опрокинуть религию — несомненно, абсурдное предприятие. Прежде всего потому, что оно бесперспективно. Верующий не позволит отнять у себя свою веру ни доводами разума, ни запретами. Было бы жестокостью, если бы в отношении кого-то такое удалось. Кто десятилетиями принимал снот-

ворное, тот, естественно, не будет спать, если у него отнимут его таблетки. Что действие религиозных утешений можно приравнять к действию наркотиков, красиво иллюстрируется событиями в Америке [28]. Там сейчас хотят отнять у людей — явно под влиянием женщин, взявших верх,— все средства возбуждения, опьянения и наслаждения и для компенсации досыта питают их страхом божьим. И за исходом этого эксперимента тоже нет надобности следить с особенно большим любопытством.

Я соответственно возражаю Вам, когда Вы приходите затем к выводу, что человек в принципе не может обойтись без иллюзорного религиозного утешения, что без него он якобы не вынес бы тягот жизни, жестокой действительности. Да, но только человек, в которого Вы с детства вливали сладкий — или кисло-сладкий — яд. А другой, воспитанный в трезвости? Кто не страдает от невроза, тот, возможно, не нуждается в наркотических средствах анестезирования. Конечно, человек окажется тогда в трудной ситуации, он должен будет признаться себе во всей своей беспомощности, в своей ничтожной малости внутри мирового целого, раз он уже не центр творения, не объект нежной заботы благого провидения. Он попадет в ситуацию ребенка, покинувшего родительский дом, где было так тепло и уютно. Но разве неверно, что инфантилизм подлежит преодолению? Человек не может вечно оставаться ребенком, он должен в конце концов выйти в люди, в «чуждый свет». Мы можем назвать это «воспитанием чувства реальности», и должен ли я еще разъяснять Вам, что единственная цель моего сочинения — указать на необходимость этого шага в будущее?

Вы опасаетесь, по-видимому, что человек не устоит в тяжелом испытании? Что ж, будем все-таки надеяться. Знание того, что ты предоставлен своим собственным силам, само по себе уже чего-то сто́ит. Ты выучиваешься тогда их правильному использованию. Человек все-таки не совершенно беспомощен, наука много чему научила его со времен потопа, и она будет и впредь увеличивать свою мощь. И что касается судьбы с ее роковой необходимостью, против которой нет подспорья, то он научится с покорностью сносить ее. Что морочить ему голову обещанием какой-то латифундии на Луне, доходов с которой никому еще и никогда не приходилось видеть? Как честный малоземельный крестьянин на этой земле он будет

знай обрабатывать свое поле, чтобы оно его кормило. Перестав ожидать чего-то от загробного существования и сосредоточив все высвободившиеся силы на земной жизни, он, пожалуй, добьется того, чтобы жизнь стала сносной для всех и культура никого уже больше не угнетала. Тогда он без колебаний сможет сказать вместе с одним из наших единоневерцев:

Пусть ангелы да воробьи
Владеют небом дружно [29].

X

«Что ж, звучит грандиозно. Человечество, которое отреклось от всех иллюзий и благодаря этому сумело сносно устроиться на земле! Я, однако, не могу разделить Ваших ожиданий. Не потому, что я жестоковыйный реакционер, за которого Вы меня, наверное, принимаете. Нет, из благоразумия. Мне кажется, мы теперь поменялись ролями: Вы оказываетесь мечтателем, который дал себя увлечь иллюзиям, а я представляю голос разума, осуществляю свое право на скепсис. Все эти Ваши рацеи кажутся мне построенными на заблуждениях, которые я по Вашему примеру вправе назвать иллюзиями, потому что в них достаточно явственным образом дают о себе знать Ваши желания. Вы связываете свои надежды с тем, что поколения, не испытавшие в раннем детстве влияния религиозных учений, легко достигнут желанного примата интеллекта над жизнью страстей. Это явная иллюзия; человеческая природа здесь, в решающем пункте, вряд ли изменится. Если не ошибаюсь — о других культурах известно так мало,— еще и сегодня есть народы, вырастающие не под гнетом религиозной системы, а ведь они ничуть не больше приблизились к Вашему идеалу, чем другие. Если Вам угодно изгнать из нашей европейской культуры религию, то этого можно достичь только с помощью другой системы учений, которая с самого начала переймет все психологические черты религии, тот же священный характер, ту же косность, нетерпимость, тот же запрет на мысль в целях самозащиты. Что-то в этом роде Вам придется допустить, чтобы сохранить саму возмож-

ность воспитания как такового. Отказаться же от системы воспитания Вы не сможете. Путь от грудного младенца до культурного человека велик, слишком много маленьких человечков заблудится на нем и не примется вовремя за свои жизненные задачи, если им будет предоставлено развиваться самим, без водительства. Науки ранних ступеней обучения будут неизбежно ограничивать свободу их мысли в зрелые годы, точно так же, как это делает сегодня религия, за что Вы ее упрекаете. Разве Вы не замечаете, что таков уж неустранимый врожденный недостаток нашей, да и всякой, культуры,— она принуждает живущего жизнью чувства неразумного ребенка сделать выбор, который будет лишь позднее оправдан зрелым разумом взрослого? Она и не может поступать иначе, потому что за несколько лет ребенок должен вобрать в себя века развития человечества, и осилить поставленную перед ним задачу он способен только за счет введения в действие аффективных потенций. Вот, стало быть, каковы перспективы Вашего «примата интеллекта».

«Так что не удивляйтесь, если я выступаю за сохранение религиозной системы знания в качестве основы воспитания и человеческого общежития. Это практическая проблема, а не вопрос соответствия истине вещей. Поскольку в интересах сохранения нашей культуры мы не можем медлить с воспитанием индивида, дожидаясь, когда он станет культурно зрелым,— со многими это вообще никогда не случится,— поскольку мы вынуждены внушить подрастающему человеку ту или иную систему учений, призванную служить в качестве не подлежащей критике предпосылки, то заведомо наиболее пригодной для такой цели мне представляется религиозная система. И, разумеется, именно из-за ее способности к исполнению желаний и к утешению, в чем Вам угодно видеть признак ее иллюзорности. Учитывая трудность знать что-либо о реальности, даже сомнительность того, что нам вообще доступно знание о ней, давайте все-таки не будем упускать из виду, что и человеческие потребности тоже составляют частицу реальности, притом важную, такую, которая нас особенно близко задевает».

«Другое преимущество религиозного учения я вижу в одной его особенности, которая Вас, похоже, больше всего шокирует. Оно оставляет место для облагораживания и сублимации [30] понятий, когда из этих последних удаляется

почти все, несущее следы примитивного и инфантильного мышления. Остается система идей, уже не вступающих в противоречие с наукой и не поддающихся опровержению с ее стороны. Эти трансформации религиозного учения, осужденные Вами за половинчатость и компромиссы, позволяют избежать разрыва между необразованной массой и философствующим мыслителем, поддерживают общность между ними, столь важную для сохранения культуры. Тогда нечего бояться, что человек из народа узнает, что верхние слои общества «уже не верят в бога». Теперь я, по-моему, доказал, что все Ваши усилия сводятся к попытке заменить испытанную и в аффективном отношении ценную иллюзию другой, не прошедшей испытания и аффективно нейтральной».

Вы никак не скажете, что я недоступен для Вашей критики. Я знаю, как трудно уберечься от иллюзий; возможно, надежды, в которых я признался, тоже иллюзорны. Но на одном различии я настаиваю. Мои иллюзии — не говоря уж о том, что за отказ разделить их не последует никакой кары,— не так неисправимы, как религиозные, не имеют маниакального характера. Если опыт покажет,— не мне, а другим после меня, так же думающим,— что мы ошибались, то мы откажемся от своих надежд. Так постарайтесь же принять мою попытку за то, что она есть. Психолог, не обманывающийся насчет того, как трудно ориентироваться в нашем мире, пытается судить о развитии человечества в свете той крупицы знания, которую он приобрел при изучении психических процессов у индивида за время его развития от детства до зрелости. При этом у него напрашивается взгляд на религию как на нечто аналогичное детскому неврозу, и он достаточно оптимистичен, чтобы предположить, что человечество преодолеет эту невротическую фазу, подобно тому как многие дети вырастают из своих, по сути сходных, неврозов. Такое понимание, выведенное из индивидуальной психологии, возможно, недостаточно, экстраполяция на весь человеческий род неоправданна, мой оптимизм необоснован; соглашусь с Вами, что все здесь сомнительно. Но часто не можешь удержаться от высказываний своих мнений и извиняешь себя тем, что не выдаешь их за что-то большее, чем они стоят.

И на двух пунктах я еще должен остановиться. Во-первых, слабость моей позиции не означает усиления

Вашей. По-моему, Вы защищаете проигрышное дело. Мы можем сколь угодно часто подчеркивать, что человеческий интеллект бессилен в сравнении с человеческими влечениями, и будем правы. Но есть все же что-то необычное в этой слабости; голос интеллекта тих, но он не успокаивается, пока не добьется, чтобы его услышали. В конце концов, хотя его снова и снова, бесконечное число раз ставят на место, он добивается своего. Это одно из немногочисленных обстоятельств, питающих наш оптимизм относительно будущего человечества, но и одно само по себе оно много что значит. На нем можно строить еще и другие надежды. Примат интеллекта маячит в очень, очень неблизкой, но все-таки, по-видимому, не в бесконечной дали. И поскольку он, как можно предвидеть, поставит те же цели, осуществления которых Вы ожидаете от Вашего бога,— в человечески возможной мере, естественно, насколько допускает внешняя реальность, Ананке [31],— а это любовь к ближнему и ограничение страдания, то мы вправе сказать друг другу, что наше противоборство всего лишь временное и не непримиримое. Наши надежды одинаковы, только Вы нетерпеливее, требовательнее и — почему я не должен этого говорить? — корыстнее, чем я и мои единомышленники. Вы хотите, чтобы сразу после смерти начиналось блаженство, требуете от него невозможного и не намерены отказываться от притязаний индивидуальной личности. Наш бог Логос * [32] осуществит из этих желаний то, что допускает внеположная нам природа, но очень постепенно, лишь в необозримом будущем и для новых детей человеческих. Вознаграждения для нас, тяжко страдающих от жизни, он не обещает. На пути к этой далекой цели Вашим религиозным учениям придется рухнуть, пускай даже первые попытки окончатся неудачей, пускай даже первые идущие на смену образования окажутся нестойкими. Вы знаете, почему; в конечном счете ничто не может противостоять разуму и опыту, а религия слишком явно противоречит им обоим. Очищенные религиозные идеи тоже не избегнут этой судьбы, пока они еще будут стараться сберечь что-то от утешительности религии. Разумеется, если Вы ограничитесь постулированием какой-то возвышенной духовной инстанции, чьи свойства неопределимы, а цели непознаваемы, то будете неуязвимы для

---

* Божественная пара Логос — Ананке голландца Мультатули [33].

научной критики, но тогда Вы покинете и сферу человеческих интересов.

И второе: обратите внимание на различие Вашего и моего отношения к иллюзии. Вы обязаны всеми своими силами защищать религиозную иллюзию; когда она обесценится,— а ей поистине достаточно многое угрожает,— то Ваш мир рухнет, Вам ничего не останется, как усомниться во всем, в культуре и в будущем человечества. От этой крепостной зависимости я, все наши свободны. Поскольку мы готовы отказаться от порядочной части своих инфантильных желаний, мы сумеем пережить, если некоторые из наших ожиданий окажутся иллюзиями.

Воспитание, избавленное от гнета религиозных учений, пожалуй, мало что изменит в психическом существе человека, наш бог Логос, кажется, не так уж всемогущ, он может исполнить только часть того, что обещали его предшественники. Если нам придется в этом убедиться, мы смиренно примем положение вещей. Интерес к миру и к жизни мы от того не утратим, ведь у нас есть в одном отношении твердая опора, которой Вам не хватает. Мы верим в то, что наука в труде и исканиях способна узнать многое о реальности мира, благодаря чему мы станем сильнее и сможем устроить свою жизнь. Если эта вера — иллюзия, то мы в одинаковом положении с Вами, однако наука своими многочисленными и плодотворными успехами дала нам доказательства того, что она не иллюзия. У нее много открытых и еще больше замаскированных врагов среди тех, кто не может ей простить, что она обессилила религиозную веру и грозит ее опрокинуть. Ей ставят на вид, что она мало чему нас научила и несравнимо больше оставила непроясненным. Но при этом забывают, как она молода, как трудны были ее первые шаги и как исчезающе мал отрезок времени, истекшего с тех пор, как человеческий интеллект окреп для решения ее задач. Не делаем ли мы все одинаковую ошибку, кладя в основу своих суждений слишком короткие отрезки времени? Нам следовало бы взять пример с геологов. Люди жалуются на ненадежность науки, она якобы провозглашает сегодня законом то, что следующее поколение сочтет ошибкой и заменит новым, столь же недолговечным законом. Но это несправедливо и отчасти неверно. Смена научных мнений — это развитие, прогресс, а не разрушение. Закон, вначале считавшийся безусловно верным, оказывается

частным случаем какой-то более широкой закономерности или модифицируется другим законом, открытым позднее; грубое приближение к истине вытесняется более тщательным и точным, а то, в свою очередь, ожидает дальнейшего усовершенствования. В некоторых областях еще не преодолена та фаза исследования, когда подвергаются проверке гипотезы, которые вскоре будут отброшены как неудовлетворительные; а в других уже выявлено достоверное и почти неизменное ядро знания. Делались, наконец, попытки в корне обесценить научный труд тем соображением, что, будучи привязано к условиям нашей собственной природной организации, научное познание способно дать лишь субъективные результаты, тогда как действительная природа внеположных нам вещей остается для нас недоступной. При этом упускают из виду ряд моментов, решающих для понимания научной работы: что наша природная организация, то есть наш психический аппарат, сформировалась как раз в ходе усилий, направленных на познание внешнего мира, поэтому в ее структуре непременно должно иметь какое-то место соответствие этой цели; что она сама есть составная часть того мира, который мы исследуем, и она отлично приспособлена для такого исследования; что мы полностью очертим весь круг задач науки, если ограничим ее функцию демонстрацией того, каким нам должен представляться мир с учетом своеобразия нашей природной организации; что конечные результаты науки как раз ввиду способа их получения обусловлены не только нашей природной организацией, но также и тем, что воздействовало на эту организацию, и, наконец, что вопрос о том, как устроен мир, без учета нашего воспринимающего психического аппарата, есть пустая абстракция, лишенная всякого практического интереса.

Нет, наша наука не иллюзия. Иллюзией, однако, была бы вера, будто мы еще откуда-то можем получить то, что она неспособна нам дать.

Эрих Фромм

ПСИХОАНАЛИЗ И РЕЛИГИЯ



ПРЕДИСЛОВИЕ

Эту книгу можно считать продолжением «Человека для себя» — исследования по психологии морали. Этика и религия тесно связаны, между ними имеются определенные пересечения. Но в этой книге я сосредоточил внимание не на этике, а на религии.

Взгляды, выраженные в нижеследующих главах, ни в коем случае не являются общепринятыми для «психоанализа». Есть психоаналитики, которые практикуют религию, есть и другие, считающие интерес к религии симптомом неразрешенных эмоциональных конфликтов. Моя же позиция характерна скорее для третьей группы психоаналитиков.

Хочу выразить признательность моей жене не только за многочисленные замечания, которые были непосредственно учтены в тексте, но и, самое главное, за то, чем я обязан ее ищущему и острому уму, значительно повлиявшему на мое развитие и, следовательно, на мои взгляды в отношении религии.

Э. Ф.

Э. Фромм

ПРОБЛЕМА

икогда еще человек не подходил так близко, как сегодня, к осуществлению своих самых заветных надежд. Наши научные открытия и технические достижения приближают время, когда стол будет накрыт для всех голодных, когда человечество преодолеет разобщенность и станет единым. Понадобились тысячелетия, чтобы раскрылись интеллектуальные способности человека, чтобы он научился разумной организации общества и концентрации сил. Человек создал новый мир, со своими законами и своей судьбой. Оглядывая свое творение, он может сказать: воистину, это хорошо.

Но что он скажет в отношении самого себя? Приблизился ли он к осуществлению другой мечты человеческого рода — совершенству самого *человека*? — Человека, любящего ближнего своего, справедливого, правдивого и осуществляющего то, что он есть потенциально, как образ божий?

Неловко даже задавать этот вопрос — ответ слишком ясен. Мы создали чудесные вещи, но не смогли сделать из себя существ, которые были бы достойны громадных усилий, затраченных на эти вещи. В нашей жизни нет братства, счастья, удовлетворенности; это — духовный хаос и мешанина, близкие к безумию,— причем не к средневековой истерии, а скорее к шизофрении — когда утрачен контакт с внутренней реальностью, а мысль отделилась от аффекта.

Обратим внимание лишь на некоторые события, о которых сообщают утренние и вечерние газеты. В связи с засухой в церквах читают молитвы о дожде; одновременно дождь пытаются вызывать химическими средствами. Уже больше года сообщают о летающих тарелках: одни утверждают, что летающие тарелки не существуют, другие — что они реальны и представляют собой новейшее вооружение — наше собственное либо иностранное; третьи всерьез толкуют, будто это машины, присланные инопланетянами. Нам твердят, что никогда еще перед Америкой не открывалось такого блестящего будущего, как сегодня,

в середине двадцатого столетия; но на той же странице обсуждается возможность войны, и ученые спорят, уничтожит атомное оружие нашу планету или нет.

Люди ходят в церковь и внимают проповедям любви и милосердия; и те же самые люди посчитают себя болванами или еще чем похуже, если хоть на мгновение усомнятся, а стоит ли продавать товары по цене, недоступной для покупателя. Ребятишек учат в воскресной школе, что честность, прямота, забота о душе должны служить главными ориентирами в жизни, в то время как «жизнь учит», что следование этим принципам делает из нас в лучшем случае беспочвенных мечтателей. У нас имеются невероятные возможности в сфере коммуникаций — печать, радио, телевидение; но нас ежедневно потчуют бессмыслицей, которая показалась бы оскорбительной даже для детского ума, если бы дети не были вскормлены на ней. Провозглашается, что наш образ жизни делает нас счастливыми. Но много ли людей сегодня счастливы? Вспомним недавний снимок в журнале «Лайф» [1]: на углу улицы несколько человек ждут зеленого света. Поразительно и страшно — но эти оглушенные и испуганные люди не свидетели катастрофы, а обычные, спешащие по своим делам горожане.

Мы цепляемся за мысль, будто мы счастливы; учим детей, что наше поколение прогрессивнее любого другого, жившего до нас, что рано или поздно ни одно наше желание не останется неисполненным и не будет ничего недостижимого. Происходящее, похоже, подтверждает эту веру, которую в нас без конца вбивают.

Но услышат ли наши дети голос, который скажет им, куда идти и зачем жить? Каким-то образом они чувствуют, как и все человеческие существа, что жизнь должна иметь смысл,— но в чем он заключается? Ведь не в противоречиях же он, не в двуличии и циничной покорности, встречающихся на каждом шагу? Они тянутся к счастью, истине, справедливости, любви, преданности; но можем ли мы ответить на их вопросы?

Мы столь же беспомощны, как и дети. Мы не знаем ответа, потому что даже забыли, что существует такой вопрос. Мы притворяемся, будто наша жизнь имеет надежный фундамент, и не обращаем внимания на преследующие нас беспокойство, тревогу, замешательство.

Для одних выход — в возврате к религии: не с тем, чтобы уверовать, но чтобы спастись от невыносимого сомне-

ния; они решаются на это не из благочестия, но ради безопасности. Исследователь современной ситуации, изучающий человеческую *душу*,— а не церковь — видит в этом шаге симптом нервного расстройства.

На тех, кто пытается найти выход в возвращении к традиционной религии, оказывают влияние взгляды церковников, согласно которым мы вынуждены выбирать одно из двух: либо — религия, либо — образ жизни, где мы проявляем заботу лишь об удовлетворении инстинктивных нужд и о материальном комфорте; если мы не верим в бога, у нас нет причины — и права — верить в душу и ее запросы. Выходит, что профессионально только священники и занимаются душой, только они говорят от имени идеалов любви, истины, справедливости.

Но так было не всегда. Хотя в некоторых культурах, например в Египте, жрецы действительно являлись «целителями души», в других — например, в Греции — эту функцию, по крайней мере частично, выполняли философы. Сократ, Платон, Аристотель [2] в заботе о человеческом счастье и душе опирались не на откровение, а на авторитет разума. Они считали человека целью в себе и важнейшим предметом изучения. В их трактатах по философии и этике одновременно разбирались и психологические вопросы. Античная традиция была продолжена в период Возрождения, и характерно, что первая книга, в названии которой использовано слово psychologia, имела подзаголовок «Hoc est de Perfectione Hominis» («Сие о совершенствовании человека») *. В эпоху Просвещения [3] данная традиция достигла своей вершины. Веря в разум, философы-просветители утверждали, что человек должен быть свободен как от оков политических, так и от оков предрассудка и невежества. Они призывали к уничтожению условий существования, порождавших иллюзии, а психологические исследования были нацелены у них на выявление предпосылок человеческого счастья. Условием счастья, говорили они, является внутренняя свобода человека; только в этом случае он может быть здоров душою. Однако впоследствии характер рационализма [4] Просвещения резко изменился. Опьянев от материального процветания и успехов в покорении природы, человек перестал считать самого себя первой заботой — и в жизни, и в теорети-

---

* Rudolf Goeckel, 1590.

ском исследовании. Разум, как средство обнаружения истины и проникновения сквозь поверхность явлений к их сущности, уступил место интеллекту — простому инструменту для манипулирования вещами и людьми. Человек разуверился в способности разума установить правильность норм и идеалов человеческого поведения.

Это изменение интеллектуальной и эмоциональной атмосферы оказало глубокое воздействие на развитие психологии как науки. Если не брать исключительные фигуры, такие, как Ницше и Кьеркегор, психология, как исследование души, нацеленное на достижение добродетели и счастья, исчезла. Академическая психология, пытаясь имитировать естествознание с его лабораторными методами взвешивания и измерения, занималась чем угодно, но только не душой. Изучая человека в лаборатории, она утверждала, что совесть, ценностные суждения, знание добра и зла суть метафизические понятия, выходящие за пределы психологической проблематики, и чаще всего решала мелкие проблемы, соответствовавшие принятому «научному методу»; и она не выдвинула никаких новых методов для исследования важнейших человеческих проблем. Тем самым психология как наука утратила свой главный предмет — душу; она стала заниматься «механизмами», формированием реакций, инстинктами, но обходила наиболее специфические для человека феномены: любовь, разум, совесть, ценности. Я употребляю слово «душа», а не «психика» или «сознание», потому что именно оно ассоциируется с этими высшими человеческими силами.

Затем появился Фрейд, последний великий представитель рационализма Просвещения и первый, кто показал его ограниченность. Он осмелился прервать песни триумфа, которые распевал чистый интеллект. Фрейд показал, что разум — ценнейшее и человечнейшее из качеств человека — сам подвержен искажающему воздействию страстей, и только понимание этих страстей может освободить разум и обеспечить его нормальную работу. Он показал как силу, так и слабость человеческого разума и возвел в руководящий принцип новой терапии слова «Истина сделает вас свободными» [5].

Вначале Фрейд думал, что занимается некоторыми формами болезни и их лечением, однако постепенно осознал, что вышел далеко за пределы медицины, возобновив традицию, согласно которой психология, как изучение че-

ловеческой души, является теоретической основой для искусства жизни и достижения счастья.

Метод Фрейда — психоанализ сделал возможным самое тонкое и интимное исследование души. «Лаборатория» аналитика не оснащена приборами, он не может взвесить или просчитать свои открытия, но он обладает способностью проникать — сквозь сны, фантазии и ассоциации — в скрытые желания и тревоги пациентов. В своей «лаборатории», опираясь лишь на наблюдение, разум и собственные переживания, он обнаруживает, что душевную болезнь нельзя понять, не обращаясь к моральным проблемам; что пациент болен, потому что пренебрегал нуждами души. Аналитик — не теолог или философ и не претендует на то, что компетентен в этих областях; но в качестве врачевателя души аналитик занимается теми же проблемами, что и философия и теология — душой человека и ее исцелением.

Определив задачи психоаналитика, мы обнаруживаем, что в настоящее время изучением души профессионально занимаются две группы: священники и психоаналитики. Каковы их взаимоотношения? Притязает ли психоаналитик на то, чтобы занять место священника, и неизбежна ли вражда между ними? Или же они — союзники, которые должны дополнять друг друга и оказывать друг другу теоретическую и практическую помощь?

Первый взгляд выражен как психоаналитиками, так и представителями церкви. «Будущее одной иллюзии» Фрейда * и «Покой души» Шина ** ставят ударение на

---

* *Freud S.* The Future of an Illusion. Liveright publishing Corporation, 1949.

** Иллюстрацией неудачного способа обращения с предметом служит утверждение монсиньора Шина в его «Покое души» (*Sheen*. Peace of Soul. Whittlesey House, 1949). Он пишет: «Когда Фрейд это написал, он навязал теории иррациональный предрассудок: «Маска пала: он [психоанализ] ведет к отрицанию бога и этического идеала» (*Freud S.* The Future of an Illusion, p. 64). По Шину, выходит, что цитируемое утверждение принадлежит Фрейду. Но если обратиться к оригинальному тексту, мы увидим, что перед цитируемым Шином предложением идет следующий текст: «Если же я теперь выступлю с такими нежелательными суждениями, *всякий очень легко перенесет свою злобу с меня на психоанализ. Теперь-то, скажут, мы видим, куда ведет психоанализ!* (курсив мой.— *Э. Ф.*). Маска пала,— к отрицанию бога и нравственного идеала; мы всегда это подозревали! Чтобы скрыть от нас истину, нас морочили, что психоанализ не имеет философской позиции и не может ее иметь!» Ясно, что Фрейд выражает не собственное мнение, а го-

моменте оппозиции, для трудов К. Юнга * и Равви Либмана ** характерны попытки примирить психоанализ и религию. Тот факт, что значительная часть священников изучает психоанализ, показывает, насколько глубоко идея союза психоанализа и религии проникла в сферу их практической деятельности.

Принимаясь за обсуждение проблемы отношения религии и психоанализа, я хочу показать, что альтернатива «непримиримая противоположность — либо тождество интересов» является ложной; тщательное и беспристрастное обсуждение вопроса обнаруживает, что отношение между религией и психоанализом слишком сложно, чтобы его можно было втиснуть в эту простую и удобную альтернативу.

Неправда, что мы должны отказаться от заботы о душе, если не придерживаемся религиозных воззрений. Психоаналитик обязан изучать человеческую реальность, которая скрывается и за религией, и за нерелигиозными символическими системами. Он понимает, что весь вопрос не в том, возвратится ли человек к религии и вере в бога, но в том, живет ли он в любви и мыслит ли он по истине. Если это так, то употребляемые им символические системы второстепенны. Если же нет, то они вообще не имеют значения.

ФРЕЙД И ЮНГ



Фрейд разбирал проблему отношения религии и психоанализа в одной из своих самых глубоких и блестящих работ — «Будущем одной иллюзии». Юнг [6], первым из психоаналитиков понявший, что мифы и религиозные идеи являются выраже-

ворит о том, что люди будут нападать на психоанализ. Искажение здесь в том, что Фрейд якобы отрицает не только бога, но и этический идеал. Конечно, монсиньор Шин вправе верить, что отрицание бога ведет к отрицанию этических идеалов, но он не вправе приписывать такие взгляды Фрейду. Если бы монсиньор Шин целиком привел цитату, оставив слова «мы всегда это подозревали» или указав на то, что они выпущены, читатель не был бы так легко введен в заблуждение.

* *Jung C. G.* Psychology and Religion. Yale University Press, 1938.

** *Liebman.* Peace of Mind. Simon & Schuster, 1946.

нием глубоких инсайтов, обсуждал тот же вопрос в лекциях 1937 года, опубликованных под названием «Психология и религия».

Попытаюсь кратко резюмировать их позиции. При этом я буду иметь в виду три цели:

1. Обрисовать состояние проблемы и указать на отправной пункт моих рассуждений.

2. Предварить дальнейшее изложение разъяснением некоторых фундаментальных понятий, используемых Фрейдом и Юнгом.

3. Оспорить широко распространенное мнение, будто Фрейд «против» религии, а Юнг — «за» нее,— это позволит нам увидеть ложность такого сверхупрощения и обсудить двусмысленности, заключенные в словах «религия» и «психоанализ».

Какова позиция Фрейда по отношению к религии в «Будущем одной иллюзии»?

По Фрейду, религия возникает из беспомощности человека перед противостоящими силами природы и внутренними инстинктивными силами. Религия появляется на ранней ступени развития человечества, когда человек еще не может применить разум, чтобы справиться с этими внешними и внутренними силами, и должен подавлять их или управлять ими, прибегая к помощи «контраффектов» и других эмоций, функция которых — в подавлении и контроле над тем, с чем разум не справляется.

При этом человек создает то, что Фрейд называет «иллюзией»; материал берется из индивидуального детского опыта человека. Ощущая опасные, неуправляемые и непонятные силы внутри и вовне себя, человек как бы припоминает свой детский опыт и возвращается к тому времени, когда он чувствовал, что находится под защитой отца, обладающего высшей мудростью и силой, и мог завоевать его любовь и защиту, подчиняясь приказаниям и стараясь не нарушать запреты.

Итак, религия, согласно Фрейду,— это повторение детского опыта. Человек защищается от угрожающих ему сил так же, как в детстве; он учится справляться с собственной уязвимостью, полагаясь на отца, восхищаясь им и страшась его. Фрейд сравнивает религию с детскими неврозами навязчивости. Для него религия — это коллективный невроз, вызванный обстоятельствами, сходными с теми, которые вызывают детский невроз.

Анализируя психологические корни религии, Фрейд пытается показать, *почему* люди сформулировали идею бога. Но дело не ограничивается выявлением этих психологических корней: Фрейд доказывает, что теистическая концепция есть иллюзия, основанная на желаниях человека *.

Фрейд не ограничивается и доказательством *иллюзорности* религии. Он говорит, что религия *опасна*, потому что освящает дурные человеческие установления, с которыми она была связана на всем протяжении своей истории; далее, приучая людей верить в иллюзии и налагая запрет на критическое мышление, религия ответственна за обнищание умственных способностей **. Это обвинение, как и первое, уже предъявлялось церкви мыслителями Просвещения. Но у Фрейда оно звучит сильнее. В своей аналитической работе он смог показать, что запрет на критическое мышление в отношении одного-единственного предмета приводит к оскудению критической способности человека в других сферах мышления и, следовательно, затрудняет применение разума в целом. Третье возражение Фрейда состоит в том, что религия — слишком шаткая основа для морали. Если правильность этических норм определяется тем, что это суть заповеди божии, то будущее этики оказывается зависимым в своем существовании от веры в бога. И поскольку, по Фрейду, религиозная вера находится на грани исчезновения, продолжающийся союз религии и этики ведет к разрушению наших моральных ценностей.

---

* Сам Фрейд утверждает, что, если идея удовлетворяет желание, это не означает с *необходимостью*, что она ложна. Поскольку психоаналитики иногда делали такое ошибочное заключение, я хотел бы остановиться на этом замечании Фрейда. Действительно, есть много как истинных, так и ложных идей, к которым человек приходит, желая, чтобы какая-то из них оказалась истинной. Большинство великих открытий родилось из такого желания. Хотя присутствие такого рода интереса и вызывает подозрение у наблюдателя, оно никак не может опровергнуть правильность понятия или утверждения. Критерий правильности не в психологической мотивации, он основывается на изучении свидетельств за или против некоторой гипотезы.

** Фрейд указывает на контраст между блестящими умственными способностями детей и оскудением разума в среднем взрослом человеке (Denkschwäche). Он полагает, что «глубочайшая внутренняя природа» человека не так уж иррациональна, пока человек не подпадает под влияние иррациональных учений.

Религия, по Фрейду, угрожает именно идеалам и ценностям. Но нам даже не нужно специально заниматься выведением следствий из фрейдовской критики религии. Фрейд сам подробно разъяснил, каковы те нормы и идеалы, в которые он верит: это — братская любовь (Menschenliebe), истина и свобода. Разум и свобода, согласно Фрейду, взаимозависимы. Если человек отбрасывает иллюзию отеческого бога, если он сознает свое одиночество и свою незначительность во Вселенной, то становится похож на ребенка, покинувшего отчий дом. Но задачей человеческого развития является как раз преодоление инфантильной привязанности. Человек должен научиться иметь дело с реальностью. Если он знает, что ему не на что положиться, кроме собственных сил, то научится и правильно ими пользоваться. Только свободный человек — человек, освободившийся от власти авторитета, власти, которая одновременно угрожает и защищает,— может правильно употребить разум и понять мир и свою роль в нем объективно, не впадая в иллюзии; он также способен развить и использовать присущие ему возможности. Только когда мы вырастаем и перестаем быть детьми, боязливыми и зависимыми от авторитета, мы можем осмелиться на самостоятельное мышление; но верно и обратное: только если мы осмелимся мыслить, мы освободимся от господства авторитета. В этом контексте важно отметить, что, согласно Фрейду, чувство беспомощности противоположно религиозному чувству. Имея в виду, что многие теологи — как мы далее увидим, отчасти и Юнг — считают чувство зависимости и беспомощности ядром религиозного опыта, утверждение Фрейда весьма значимо, оно характерно — пусть это присутствует неявно — для его собственной концепции религиозного опыта, как опыта независимости и уверенности человека в собственных силах. Я покажу далее, что это расхождение образует одну из центральных проблем в психологии религии.

Обратившись теперь к Юнгу, мы видим, что его взгляды на религию почти во всем противоположны фрейдовским.

Юнг начинает с обсуждения общих принципов своего подхода. В то время как Фрейд, хотя он и не профессиональный философ, подходит, подобно Уильяму Джемсу [7], Дьюи [8] и Макмеррею, к проблеме с психологической и

философской точек зрения, Юнг утверждает в начале своей книги: «Я ограничиваюсь наблюдением явлений и воздерживаюсь от какого-либо применения метафизических или философских соображений» *. Затем он объясняет, каким образом, будучи психологом, можно анализировать религию, не прибегая к философским соображениям. Он называет свою позицию «феноменологической, то есть занятой происшествиями, событиями, переживаниями, одним словом — фактами. Ее истиной является факт, а не суждение. Например, обсуждая мотив непорочного зачатия, психология интересуется только тем фактом, что такая идея существует, но не вопросом, истинна она или ложна в любом другом смысле. Она *психологически истинна просто потому, что существует*. Психологическое существование субъективно, если идея имеется только у одного индивида, и объективно, если она принята обществом, посредством consensus gentium» **.

Прежде чем приступить к изложению юнговских взглядов на религию, необходимо, видимо, критически оценить эти методологические предпосылки. Позиция Юнга в вопросе об истине вызывает сомнения. Он утверждает, что «истина есть факт, а не суждение», что «слон истинен, потому что существует» ***, но забывает, что истина всегда с необходимостью принадлежит суждению, а не явлению, которое мы воспринимаем с помощью чувств и обозначаем словесным символом. Юнг утверждает, что идея «психологически истинна, поскольку существует». Но идея «существует» независимо от того, является она заблуждением или же соответствует факту. Существование идеи еще не означает, что она «истинна». Практикующий психиатр даже не сможет работать, не принимая во внимание истинность идеи, то есть ее отношение к явлениям, которые она стремится изобразить. Иначе он не мог бы судить о галлюцинации или параноидальной системе идей. Но подход Юнга неприемлем не только с точки зрения психиатрии: это — проповедь релятивизма, который, хотя на поверхности и более дружелюбен к религии, чем взгля-

* Psychology and Religion, p. 2.

** Ibid., p. 3 (курсив мой.— *Э. Ф.*). Consensus gentium — согласие рода *(лат.)*.— *Прим. перев.*

*** Ibidem.

ды Фрейда, по духу своему фундаментально противоположен таким религиям, как иудаизм, христианство и буддизм. Для этих религий поиск истины является одной из главных добродетелей и обязанностей человека, они настаивают на том, что их учения, добытые откровением либо одной силой разума, подчиняются критерию истинности.

Юнг, конечно, видит трудности своей позиции, но, к сожалению, способ, которым он их разрешает, тоже оказывается негодным. Юнг различает существование «субъективное» и «объективное», несмотря на известную ненадежность таких терминов. Он, видимо, имеет в виду, что объективное является более правильным и истинным, чем что-то субъективное. Его критерий для различения субъективного и объективного состоит в следующем: имеется идея у одного только индивида, или же она разделяется обществом? Но разве мы не были свидетелями folie à millions, безумия больших групп людей в наш век? Разве мы не видели, что миллионы, движимые иррациональными страстями, могут верить в идеи, которые носят не менее галлюцинаторный и иррациональный характер, чем идеи одного-единственного индивида? Какой же тогда смысл говорить, что они «объективны»? По сути, этот критерий для различения субъективного и объективного — тот же релятивизм, о котором шла речь выше. Точнее, это социологический релятивизм, который считает принятие идей сообществом критерием ее значимости, истинности или объективности *.

Обсудив методологические предпосылки, Юнг излагает свои взгляды на центральную проблему: что такое религия? какова природа религиозного опыта? Его определение похоже на определения теологов. Кратко его можно сформулировать так: сущность религиозного опыта — в повиновении высшим силам. Впрочем, лучше будет прямо процитировать Юнга. Он утверждает, что религия — «это осторожное, тщательное наблюдение того, что Рудольф Отто [9] удачно назвал numinosum, то есть динамического существования или действия, не вызванного произвольным актом воли. Наоборот, *оно захватывает*

* См. обсуждение «универсальной» и «социально имманентной» этики в кн.: *Fromm E.* Man for Himself. Rinehart & Co., 1947, p. 237—244.

человеческий субъект и управляет им; последний всегда скорее жертва, чем творец» *.

Определив религиозный опыт как захваченность внешней силой, Юнг далее интерпретирует понятие бессознательного как религиозное понятие. Согласно ему, бессознательное не может быть просто частью индивидуального сознания, но является неконтролируемой, врывающейся в наше сознание силой. «Тот факт, что вы воспринимаете голос [бессознательного] во сне, ничего не доказывает, ибо вы можете слышать голоса и на улице, но ведь не станете же вы их себе приписывать? Есть только одно условие, при котором вы могли бы законным образом назвать голос своим, а именно тогда, когда вы полагаете, что ваша сознательная личность является частью целого или кругом, заключенным в больший круг. Мелкий банковский служащий, знакомящий друга с городом, показывает на здание банка и говорит: «А это *мой* банк». В данном случае он пользуется той же привилегией» **.

Из юнговского определения религии и бессознательного необходимо следует, что, в силу природы бессознательного, его влияние на нас «есть базовый религиозный феномен» ***. Отсюда и религиозная догма, и сон — в равной мере религиозные феномены, ведь они суть выражения захваченности внешней силой. Нет нужды говорить, что по этой логике выдающимся религиозным феноменом следовало бы назвать и безумие.

Итак, верно ли, что Фрейд — враг, а Юнг — друг религии? Краткое сравнение их взглядов показывает, что это предположение является ошибочным упрощением существа вопроса.

Фрейд считает, что цель человеческого развития — в достижении таких идеалов, как знание (разум, истина, *логос*), братская любовь, в облегчении страданий, обретении независимости и ответственности. Эти идеалы — этическое ядро всех великих религий, на которых основаны восточная и западная культуры,— учений Конфуция и Лао-цзы, Будды, пророков и Иисуса. И хотя имеются некоторые различия в расстановке акцентов,— например, Будда подчеркивает значимость облегчения страданий,

* *Jung*. Psychology and Religion, p. 4 (курсив мой.— *Э. Ф.*).
** Ibid., p. 47.
*** Ibid., p. 46.

пророки — значимость знания и справедливости, Иисус — братской любви,— замечательно, до какой степени эти религиозные учители согласны друг с другом в отношении цели человеческого развития и норм, которыми человек должен руководствоваться. Фрейд защищает этическое ядро религии и критикует ее теистические и сверхъестественные стороны, мешающие, с его точки зрения, полному осуществлению этических целей. Он разъясняет, что, хотя теистические и сверхъестественные понятия и были когда-то необходимы и прогрессивны, теперь они являются, по сути дела, преградой для человеческого развития. Поэтому мнение о том, что Фрейд якобы «против» религии, вводит в заблуждение, пока мы не определим точно, какую конкретно религию или какие аспекты религии он критикует и что именно он защищает.

По Юнгу, для религиозного опыта характерна особого рода эмоция: подчинение высшей силе, называется ли эта высшая сила «богом» или — бессознательным. Нет сомнения, для определенного типа религиозного опыта это действительно характерно: так, в христианских религиях эта эмоция составляет ядро учений Лютера или Кальвина [10]; однако для другого типа религиозного опыта, представленного, например, буддизмом, это не характерно. Релятивизм Юнга в вопросе об истине противоположен точке зрения буддизма, иудаизма и христианства, для которых поиск истины является обязанностью человека и необходимым постулатом. Иронический вопрос Пилата «Что есть истина?» является символом антирелигиозного подхода не только с точки зрения христианства, но также с точки зрения других великих религий.

Резюмируя суть взглядов Фрейда и Юнга, можно сказать, что Фрейд критикует религию во имя этики — подход, который тоже может быть назван «религиозным»; Юнг сводит религию к психологическому феномену, одновременно поднимая бессознательное до уровня религиозного феномена *.

---

* Интересно заметить, что позиция Юнга в «Психологии религии» во многом предвосхищена Уильямом Джемсом, а позиция Фрейда в существенных моментах сходна с позицией Джона Дьюи. Джемс называет религиозный подход «одновременно беспомощностью и жертвенной установкой... которую индивид вынужден принять в отношении того, что он постигает как божественное» (*James W.* The Varieties of Religious Experience. Modern Library, p. 51). Как и Юнг, он сравнивает бессоз-

АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ТИПОВ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА



омехой любому обсуждению религии являются терминологические неясности. Хотя мы и знаем, что кроме монотеистических существовало и существует множество других религий, но все же связываем религию с системой, помещающей в центр бога и сверхъестественные силы; мы склонны считать монотеистическую религию мерилом для понимания и оценки всех других религий. И тогда мы задаем себе вопрос: а можно ли религии без бога, такие, как буддизм, даосизм или конфуцианство [11], вообще называть религиями? Такие светские системы, как современный авторитаризм, вовсе не называют религиями, хотя с психологической точки зрения они вполне того заслуживают. У нас просто нет слова для обозначения религии — в качестве общечеловеческого феномена,— которое бы не вызывало какой-нибудь ассоциации с тем или другим

нательное с теологическим понятием бога: «В то же время тезис теолога, что религиозный человек движим внешней силой, доказан, ибо одной из особенностей действия подсознания является то, что оно принимает объективные обличья и представляется субъекту в качестве внешней силы» (loc. cit., p. 503). В этой связи между бессознательным (или, в терминологии Джемса, подсознательным) и богом Джемс видит звено, соединяющее религию и психологическую науку.

Джон Дьюи различает религию и религиозный опыт. Для него сверхъестественные догмы религии ослабили и иссушили религиозное отношение в человеке. «Противоположность между религиозными ценностями (в моем понимании) и религиями невозможно преодолеть. Именно в силу того, что эти ценности столь важны, должно быть уничтожено их отождествление с верованиями и культами» (*Dewey J.* A Common Faith. Yale University Press, 1934, p. 28). Как и Фрейд, Дьюи утверждает: «Люди никогда полностью не использовали своих собственных сил для достижения блага в жизни, потому что надеялись на некоторую внешнюю для себя и природы силу — надеялись, что она сделает то, за что они сами были ответственны» (loc. cit., p. 46). Обратимся также к позиции Джона Макмеррея в его «Структуре религиозного опыта» (*Macturray J.* The Structure of Religious Experience. Yale U. Press, 1936). Он подчеркивает различие между рациональными и иррациональными, добрыми и злыми религиозными эмоциями. В противовес релятивизму Юнга он утверждает: «Никакой рефлективной деятельности нельзя оправдать, если она не достигает истины и значимости и не избегает ошибки и лжи» (loc. cit., p. 54).

конкретным типом религии. Ввиду отсутствия такого слова я буду употреблять в дальнейшем термин «религия»; но хотелось бы пояснить с самого начала, что под религией я понимаю *любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения.*

Фактически не было такой культуры — и, видимо, никогда не будет,— в которой не существовало бы религии в этом широком смысле. Не нужно, впрочем, останавливаться на таком чисто описательном утверждении. Изучая человека, мы начинаем понимать, что потребность в смысле и служении коренится глубоко в условиях человеческого существования. В моей книге «Человек для себя» дан анализ природы этой потребности. Приведу цитаты.

«Самосознание, разум и воображение нарушили «гармонию» животного существования. Их появление превратило человека в аномалию, в каприз универсума. Человек — часть природы, он подчинен физическим законам и не способен изменить их; и все же он выходит за пределы природы. Он отделен, будучи частью; он бездомен и все же прикован к дому, в котором живет вместе со всеми другими существами. Брошенный в этот мир в определенное место и время, он таким же случайным образом изгоняется из него. Осознавая себя, он понимает свою беспомощность и ограниченность собственного существования. Он предвидит конец — смерть. Он никогда не освободится от дихотомии своего существования: он не может избавиться от разума, даже если бы захотел; он не может избавиться от тела, пока жив, и тело заставляет его желать жизни».

«Разум, благословение человека, есть также его несчастье; он принуждает его все время решать неразрешимую задачу. Человеческое существо отличается в этом отношении от всех других организмов; оно находится в состоянии постоянного и неизбежного неравновесия. Человеческую жизнь нельзя «прожить», повторяя видовые образцы; человек сам должен прожить свою жизнь. Человек — единственное животное, которому может быть *скучно,* которое *недовольно,* которое может чувствовать себя изгнанным из рая. Человек — единственное животное, для которого его собственное существование является

проблемой; он должен ее решать, и ему от нее не спрятаться. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой и должен развивать свой разум, пока не станет господином природы и самого себя.

* * *

С появлением разума внутри человека образовалась дихотомия, заставляющая его вечно стремиться к новым решениям. Разуму, этой причине развития человеческого мира — мира, в котором человек чувствует себя спокойно и относится таким же образом к окружающим,— присущ внутренний динамизм. Каждая достигнутая ступень все же оставляет человека недовольным и побуждает искать новые решения. В человеке нет какого-то врожденного «стремления к прогрессу»; на том пути, которому он следует, им движет противоречие в его существовании. Изгнанный из рая, утерявший единство с природой, он становится вечным странником (таким, как Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст) [12]; он вынужден идти вперед и постоянным усилием познавать непознанное, заполняя ответами пустоты в пространстве своего знания. Человек должен объяснить себе самого себя и смысл своего существования, он стремится преодолеть этот внутренний разрыв, он мучим желанием «абсолютности», той гармонии, которая снимет проклятие, разделившее его с природой, с другими людьми, с самим собой.

* * *

Дисгармония человеческого существования порождает потребности, выходящие далеко за пределы его животности. Эти потребности вызывают настоятельную нужду в восстановлении единства и равновесия между ним и остальной природой. Человек пытается воссоздать единство и равновесие прежде всего с помощью мышления, конструируя в сознании всеобъемлющую картину мира, отправляясь от которой можно было бы ответить на вопрос, где он находится и что должен делать. Но такие мыслительные системы недостаточны. Будь человек бестелесным интеллектом, цель была бы достигнута; но поскольку человек — существо, наделенное не только сознанием, но и телом, он должен реагировать на дихотомию своего существования, опираясь не только на мышление, но и на процесс жизни, на свои чувства и действия. Человек

должен стремиться к опыту единства и слияния во всех сферах бытия, чтобы найти новое равновесие. Поэтому любая удовлетворительная система ориентации предполагает, что во всех областях человеческих усилий будут реализованы не только интеллектуальные элементы, но также элементы чувства и ощущения. Преданность цели, идее или силе, превосходящей человека,— такой, как бог,— является выражением этой потребности в полноте жизни.

* * *

Нужда в системе ориентации и служении внутренне присуща человеческому существованию, поэтому мы можем понять и причины, по которым она является такой интенсивной. По сути дела, в человеке нет другого столь же мощного источника энергии. Человек не свободен выбирать между тем, чтобы иметь, и тем, чтобы не иметь «идеалы»; но он свободен выбирать между различными идеалами, между служением власти, разрушению или служением разуму и любви. Все люди — «идеалисты», они стремятся к чему-то, выходящему за пределы физического удовлетворения. Различаются люди именно тем, в какие идеалы они верят. Как лучшие, так и самые сатанинские проявления в человеке суть выражение его «идеализма», его духа, а не движений плоти. Поэтому релятивизм, согласно которому ценным оказывается любой идеал или любое религиозное чувство, опасен и ошибочен. Мы должны понять идеалы, включая те, которые принадлежат светским идеологиям, как выражение одной и той же человеческой потребности, и должны судить о них по их истинности, способности раскрыть человеческие силы и стать реальным ответом на потребность человека в равновесии и гармонии его мира» *.

Сказанное об идеализме человека верно также и в отношении его религиозной потребности. Нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности — потребности в системе ориентации и объекте для служения; но это ничего не говорит нам о специфическом контексте ее проявления. Человек может поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому богу, святому человеку или вождям с дьявольским обличьем; он может поклоняться предкам, нации,

* Man for Himself, p. 40—41, 46—47, 49—50.

классу или партии, деньгам или успеху; его религия может способствовать развитию разрушительного начала или любви, угнетению или братству людей; она может содействовать его разуму или приводить разум в состояние паралича; человек может считать свою систему религиозной, отличающейся от систем светского характера, но может также думать, что у него нет религии, и интерпретировать свое служение определенным, предположительно светским, целям — таким, как власть, деньги или успех,— лишь как заботу о практическом и полезном. Вопрос не в том, *религия или ее отсутствие*, но в том, *какого рода религия*: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует.

Любопытно, что интересы ревностного религиозного человека и психолога здесь совпадают. Теолог кровно заинтересован в положениях религии, потому что для него имеет значение специфическая истина его веры, в противовес всем остальным истинам. Равно и психолог должен быть кровно заинтересован в особом содержании религии, ибо для него важно, какое человеческое отношение в ней выражается и какое действие — доброе или злое — она оказывает на человека, на развитие человеческих сил. Ему интересно выяснить не только *психологические корни* различных религий, но и их ценность.

Тезис о том, что потребность в системе ориентации и объекте для служения коренится в условиях человеческого существования, видимо, достаточно подтверждается фактом универсального присутствия религии в истории. Этот факт был подхвачен и разработан теологами, психологами и антропологами, и мне нет нужды обсуждать его подробно. Я только хотел бы заметить, что в этом вопросе приверженцы традиционной религии часто грешили ошибочными рассуждениями. Они столь широко определяли религию, что определения включали любые возможные религиозные феномены, но сами при этом оставались связанными с монотеизмом, поэтому они считали все немонотеистические формы или предтечами «истинной» религии, или отклонениями от нее, и заканчивали доказательством, что вера в бога — в смысле западной религиозной традиции — внутренне присуща человеку.

Психоаналитик, «лаборатория» которого — его пациент, а сам он — наблюдатель за мыслями и чувствами

другой личности, добавляет свои аргументы в пользу того, что некоторая потребность в ориентации и объекте служения внутренне присуща человеку. Изучая неврозы, он обнаруживает, что изучает религию. Фрейд как раз и увидел связь между неврозом и религией; но, хотя он и интерпретировал религию как коллективный детский невроз человечества, его утверждения можно перевернуть: мы можем интерпретировать *невроз как личную форму религии,* более точно — как возвращение к примитивным формам религии, противостоящим официально признанным образцам религиозной мысли.

На невроз можно посмотреть с двух сторон. Во-первых, можно сфокусировать внимание на самих по себе невротических явлениях, симптомах и других специфических жизненных затруднениях, порождаемых неврозом. С другой стороны, мы встречаемся с неспособностью невротика осуществлять фундаментальные цели человеческого существования, быть независимым и творческим, любить и мыслить. Любой человек, оказавшийся не в состоянии достичь зрелости и цельности, страдает тем или иным неврозом. Такой человек не может жить «попросту», он обеспокоен этой своей неспособностью, он не удовлетворен едой, питьем, сном, сексом и работой; в противном случае мы имели бы доказательство того, что религиозное отношение, хотя оно, видимо, и желательно, не является существенной частью человеческой природы. Но изучение человека показывает, что это не так. Если личность не добилась успеха, объединяя свои усилия в достижении высшего Я, то направляет их на низшие цели; если у человека нет близкой к истине картины мира и представления о своем месте в нем, то он создает иллюзорную картину, за которую будет цепляться с той же настойчивостью, с какой религиозный человек верит в свои догмы. Действительно, «не хлебом единым жив человек». Но у него есть и выбор — между лучшими и худшими, высшими и низшими, созидательными и разрушительными формами религии и философии.

Каково положение религии в современном западном обществе? Оно удивительно напоминает картину, которую наблюдает антрополог, изучающий религию североамериканских индейцев. Индейцы были обращены в христианство, однако их древние дохристианские верования ни в коем случае не исчезли. Христианство послужило лишь

облицовкой для этих старых религий, а во многом и смешалось с последними. В нашей собственной культуре монотеистическая религия, а также атеистические и агностические философии являются просто оболочкой, скрывающей религии, которые во многих отношениях гораздо более «примитивны», чем религии индейцев; будучи чистейшим идолопоклонством, они еще более несовместимы с монотеизмом. Мощной коллективной формой современного идолопоклонства выступает поклонение силе, успеху и власти рынка; но кроме этих коллективных форм имеется и еще кое-что. В современном человеке скрыто множество индивидуализированных примитивных форм религии. Многие из них называют неврозами, но с тем же успехом можно дать им религиозные имена: культ предков, тотемизм, фетишизм, ритуализм, культ чистоты и т. д.

Но неужели перед нами действительно культ предков? Фактически, культ предков — один из самых распространенных примитивных культов в нашем обществе, и ничего не изменится, назови мы его, как делают психиатры, невротической привязанностью к отцу или матери. Рассмотрим следующий пример. Красивая и очень способная женщина, художница, была настолько привязана к отцу, что отказалась от всякой близости с мужчинами; она проводила свободное время с родителем, приятным, но довольно скучным человеком, рано овдовевшим. Если не считать рисования, ее ничего больше не привлекало. То, что она рассказывала об отце, было до смешного далеко от реальности. После его смерти она совершила самоубийство и оставила завещание, в котором просила только о том, чтобы ее похоронили рядом с родителем.

Другой человек, очень умный и одаренный, всеми ценимый, вел тайную жизнь, полностью посвященную культу отца; при этом последний, мягко говоря, был просто хитрый деляга, занятый деньгами и престижем. Сын же создал для себя образ умнейшего, любящего, преданного родителя, богом предназначенного указать ему правильный путь в жизни; каждое свое действие и каждую мысль он рассматривал с точки зрения того, одобрит их отец или нет, а поскольку в реальной жизни тот обычно относился к сыну неважно, пациент большую часть времени чувствовал себя «в немилости» и изо всех сил старался заслужить одобрение; это продолжалось много лет, и даже после смерти родителя.

Психоаналитик стремится обнаружить причины таких патологических привязанностей, надеясь помочь пациенту освободиться от гнетущего культа отца. Но здесь нам интересны не причины и не способы лечения, а феноменология. Мы видим зависимость от отца, длящуюся с неизменной интенсивностью многие годы после его смерти, уродующую оценки пациента, делающую его неспособным к любви, заставляющую его чувствовать себя ребенком, в постоянной опасности и в страхе. Это выстраивание жизни вокруг предка, трата большей части энергии на поклонение ничем не отличается от религиозного культа предков. Оно дает смысл и объединяющий принцип служения. Поэтому пациента нельзя вылечить, указывая ему на иррациональность его поведения и вред, который он себе наносит. Зачастую пациент понимает это умом, но эмоционально он полностью предан своему культу. И только если во всей личности пациента происходит глубокое изменение, если он становится свободным, чтобы мыслить, любить, чтобы переключиться на другой центр ориентации и служения, он освобождается от рабской привязанности к родителю; только высшая форма религии способна принести освобождение от низшей ее формы.

У невротиков можно обнаружить многочисленные формы личного ритуала. Личность, жизнь которой вращается вокруг чувства вины и потребности в искуплении, может выбрать себе в качестве главного жизненного ритуала навязчивое омовение; другой человек, навязчивое состояние которого проявляется скорее в мышлении, чем в действиях, станет выполнять ритуал, в соответствии с которым будет мыслить или произносить определенные формулы, предупреждающие несчастье или дающие гарантию успеха. Как мы их назовем: невротическими симптомами или же ритуалами,— зависит от точки зрения; по существу, эти симптомы суть ритуалы личной религии.

Есть ли в нашей культуре тотемизм? Да, есть, и он очень широко распространен, хотя люди, страдающие от него, обычно не считают необходимым обращаться к помощи психиатра. Человек, исключительно преданный государству или политической партии, для которого единственным критерием ценности и истины служат их интересы, для которого флаг, как символ группы, является священным объектом, исповедует религию клана и культ

тотема, даже если ему самому все это кажется вполне рациональной системой (в рациональность своего поведения верят, разумеется, приверженцы любой примитивной религии).

Еще одна форма личной религии, очень распространенная, хотя и не основная для нашей культуры,— это религия чистоты. Ее приверженцы придерживаются одного главного мерила, в соответствии с которым и оценивают людей,— это чистота и аккуратность. Данный феномен отчетливо проявился у американских солдат в последней войне. Зачастую не имея каких-либо политических убеждений, они судили о союзниках и врагах с точки зрения этой религии. Англичане и немцы стояли на этой шкале ценностей высоко, французы и итальянцы — низко. Религия чистоты и аккуратности, в сущности, мало чем отличается от некоторых ритуалистических религиозных систем, которые видят способ избавления от зла в том, чтобы выполнять очищающие ритуалы, и обретают чувство безопасности, проделывая это как можно более аккуратно.

Есть одно важное отличие религиозного культа от невроза, ставящее его значительно выше последнего,— оно касается получаемого от ритуала удовлетворения. Представим себе, что пациент, имеющий невротическую привязанность к отцу, живет в культуре, где поклонение предкам широко практикуется в качестве культа; здесь он мог бы не чувствовать себя одиноким и разделял бы испытываемые им чувства с окружающими. Ведь именно чувство одиночества, отчужденности — болезненное жало невроза. Даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, дает индивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности. Нет ничего такого уж нечеловеческого, злого или иррационального, что не могло бы давать какого-то комфорта, когда это разделяется группой. Самым убедительным тому доказательством служат случаи массового безумия, свидетелями которых мы были и все еще продолжаем оставаться. Когда доктрина, какой бы она ни была иррациональной, забирает власть в обществе, миллионы людей выберут скорее ее, чем изгнание и одиночество.

Это приводит к одному важному соображению, касающемуся функции религии. Если человек настолько легко

возвращается к более примитивной форме религии, то не выполняют ли сегодня монотеистические религии функции спасения человека от такого возвращения? Не служит ли вера в бога предохранением от культа предков, тотема или золотого тельца? Это было бы так, если бы религии удавалось формировать характер человека в соответствии с провозглашаемыми ею идеалами. Но религия капитулировала и продолжает вновь и вновь вступать в компромиссы со светской властью. Ее гораздо больше заботят догмы, чем повседневная практика любви и смирения. Религия не смогла противостоять, с неустанностью и упорством, светской власти, когда та нарушала дух религиозного идеала; наоборот, религия вновь и вновь становилась соучастницей в таких нарушениях. Если бы церкви соблюдали не одну только букву, но и дух Десяти Заповедей или Золотого правила [13], они были бы мощными силами, противостоящими идолопоклонству. Но поскольку это скорее исключение, чем правило, следует задать вопрос — не с антирелигиозной точки зрения, а исходя из заботы о человеческой душе: можем ли мы доверять организованной, традиционной религии или же нам следует, дабы предотвратить распад морали, рассматривать религиозные потребности как нечто самостоятельное?

Обдумывая этот вопрос, следует помнить, что его разумное обсуждение невозможно, пока мы говорим о «религии вообще» и не выделяем различных типов религии и религиозного опыта. Описание всех типов религии вряд ли здесь уместно, мы не сможем обсудить сейчас даже многого из того, что интересно с психологической точки зрения. Поэтому я займусь лишь одним различением, которое, по-моему, является наиболее значимым. Оно относится и к нетеистическим, и к теистическим религиям: это — различение *авторитарных* и *гуманистических* религий.

Что такое авторитарная религия? «Оксфордский словарь», пытаясь определить религию вообще, скорее дает точное определение авторитарной религии: «[Религия есть] признание человеком некой высшей невидимой силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения».

Акцент здесь делается на том, что человеком управляет стоящая вовне высшая сила. Но авторитарной ее делает и та идея, что эта сила, господствуя, *уполномочена*

требовать «послушания, почитания и поклонения». Я выделяю слово «уполномочена», поскольку оно указывает, что причиной для поклонения, послушания и почитания служат не моральные качества божества, не любовь или справедливость, но тот факт, что оно господствует, то есть обладает властью над человеком. Более того, это слово подразумевает, что высшая сила вправе заставить человека поклоняться ей, а отказ от почитания и послушания означает совершение греха.

Существенным элементом авторитарной религии и авторитарного религиозного опыта является полная капитуляция перед силой, находящейся за пределами человека. Главная добродетель этого типа религии — послушание, худший грех — непослушание. Насколько божество признается всемогущим и всезнающим, настолько человек считается бессильным и незначительным, он добивается благоволения или помощи от божества только в случае полного подчинения. Повиновение сильной власти — один из путей, на котором человек избегает чувства одиночества и ограниченности. В акте капитуляции он теряет независимость и цельность как индивид, но обретает чувство защищенности, становясь как бы частью внушающей благоговение силы.

Теология Кальвина дает нам картину авторитарного, теистического мышления. «Ибо я не назову это смирением,— говорит Кальвин,— если вы предполагаете, будто в нас еще что-то остается... Мы не можем думать о себе так, как нам следует думать, не презирая совершенно все, что может показаться лучшими нашими чертами. Смирение есть искреннее повиновение ума, исполненного глубоким чувством собственного падения и нищеты; ибо таково обычное описание его словом божьим» *.

Опыт, который описывает Кальвин,— полное презрение самого себя, подчинение ума, исполненного своей скудостью,— сущность всех авторитарных религий, облекаются ли они в светский или теологический язык **. В авторитарной религии бог есть символ власти и силы. Он владычествует, поскольку обладает верховной властью, а человек, напротив, совершенно бессилен.

* *Calvin Johannes*. Institutes of the Christian Religion. Presbyterian Board of Christian Education, 1928, p. 681.

** *Fromm E.* Escape from Freedom. Farrar & Rinehart, 1941, p. 141 ff. В этой книге детально описывается такое отношение к авторитету.

Светская авторитарная религия следует тому же принципу. Жизнь индивида считается незначительной, и достоинство человека полагают как раз в отрицании его достоинства и силы. Часто авторитарная религия постулирует абстрактный и далекий идеал, почти не имеющий связи с реальной жизнью реальных людей. Ради таких идеалов, как «жизнь после смерти» или «будущее человечества», можно пожертвовать жизнью и счастьем людей, живущих здесь и теперь; полагаемые цели оправдывают любые средства и становятся символами, во имя которых религиозные или светские «элиты» распоряжаются жизнью других людей.

Гуманистическая религия, напротив, избирает центром человека и его силы. Человек должен развить свой разум, чтобы понять себя, свое отношение к другим и свое место во Вселенной. Он должен постигнуть истину, сообразуясь со своей ограниченностью и своими возможностями. Он должен развить способность любви к другим, как и к себе, и почувствовать единство всех живых существ. Он должен обладать принципами и нормами, которые вели бы его к этой цели. Религиозный опыт в таком типе религии — переживание единства со всем, основанное на родстве человека с миром, постигаемым мыслью и любовью. Цель человека в гуманистической религии — достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия; добродетель — в самореализации, а не в послушании. Вера — в достоверности убеждения, она основана на опыте мысли и чувства, а не на том, чтобы бездумно принимать чужие суждения. Преобладающее настроение — радость, а не страдание и вина, как в авторитарной религии.

В случае если гуманистические религии теистичны, бог в них является символом *сил самого человека,* реализуемых им в жизни, а не символом насилия и господства, не символом *власти над человеком.*

В качестве примеров гуманистических религий могут служить ранний буддизм, даосизм, учения Исаии, Иисуса, Сократа, Спинозы, некоторые направления в еврейской и христианской религиях (особенно мистицизм), религия Разума во Французской революции [14]. Очевидно, что различение авторитарной и гуманистической религии не совпадает с различением теистической и нетеистической религии, религии в узком смысле слова и философскими

системами религиозного характера: дело не в системе мышления как таковой, а в человеческом отношении, лежащем в основе этих учений.

Одним из лучших примеров гуманистической религии является ранний буддизм. Будда — великий учитель, он тот «проснувшийся», который постиг истину о человеческом существовании. Он говорит от имени не сверхъестественной силы, но разума, и обращается к каждому человеку, чтобы тот применил свой собственный разум и увидел истину, которую Будде удалось увидеть первым. Если человек делает хотя бы один шаг к истине, он должен стремиться жить, развивая способности разума и любви ко всем человеческим существам. Только в той степени, в какой ему это удается, он может освободить себя от пут иррациональных страстей. Хотя человек и должен, согласно буддийскому учению, признать собственные границы, он также должен осознать свои внутренние силы. Концепция нирваны [15], как состояния полностью пробужденного сознания,— это не концепция беспомощности и повиновения, но, напротив, концепция развития высших человеческих сил.

Одна из историй о Будде весьма показательна.

Как-то кролик уснул под манговым деревом. Внезапно он услышал страшный шум. Решив, что наступает конец света, он бросился бежать. Когда другие кролики это увидели, они спросили его: «Почему ты бежишь так быстро?» Он ответил: «Наступает конец света». Услышав это, кролики пустились бежать вслед за ним. Кроликов увидели олени и спросили их: «Почему вы так быстро бежите?», и те ответили: «Мы бежим, потому что конец света близок». И олени побежали вместе с ними. И так одни животные вслед за другими пустились бежать, пока все животное царство не обратилось в паническое бегство, которое наверняка закончилось бы плохо. Когда Будда, который в то время жил как мудрец — одна из многих форм его существования,— увидел, что животные обратились в бегство, он спросил последних из них, почему все бегут. «Потому что наступает конец света»,— ответили они. «Это неправда,— сказал Будда,— мир еще не пришел к завершению. Выясню, почему они так думают». Затем он начал спрашивать всех животных, дошел до оленей и, наконец, до кроликов. Когда кролики сказали, что они бегут, потому что наступает конец света,

он спросил, какой именно кролик сказал им об этом. Они указали на того, кто побежал первым. Будда спросил этого кролика: «Где ты был и что делал, когда тебе подумалось, будто наступил конец света?» Кролик ответил: «Я спал под манговым деревом»— «Вероятно, ты услышал шум падающего плода,— сказал Будда,— шум разбудил тебя, ты испугался и подумал, что наступает конец света. Пойдем к дереву и посмотрим, верно ли это». Они пошли к дереву и обнаружили, что именно так все и произошло. Так Будда спас животное царство от гибели.

Я привел эту историю не только в качестве одного из первых примеров аналитического исследования причин страха и слухов; она, кроме того, хорошо передает дух буддизма, любовь и заботу по отношению к созданиям животного мира и в то же время глубокое, рациональное понимание мира и уверенность в человеческих силах.

Дзен-буддизм, более поздняя буддийская секта, антиавторитарен в еще большей степени. Согласно дзену, знание не имеет никакой ценности, если не вырастает из нас самих; никакой авторитет, никакой учитель не научит нас ничему, кроме сомнений; слова и системы мышления опасны, потому что легко превращаются в предметы поклонения. Сама жизнь должна быть постигнута и пережита в своем течении; в этом и заключается добродетель. Для дзена характерна, например, следующая история:

«Когда Танкэ из Танской династии зашел в столичный храм, было очень холодно, поэтому, взяв одно из выставленных там изображений Будды, он разжег из него костер. Смотритель, увидев это, сильно разгневался и вскричал: «Как ты посмел сжечь деревянное изображение Будды?»

Танкэ стал копаться в золе, как бы ища что-то, и сказал: «Я соберу святые сарири (что-то вроде минерального остатка, находимого после кремации человеческого тела и считающегося символом святости жизни.— *Э. Ф.)* в золе».

«Каким образом,— сказал смотритель,— можешь ты собрать сарири деревянного Будды?»

Танкэ ответил: «Если сарири нет, можно ли мне подложить в огонь оставшихся двух Будд?»

Смотритель изображений потерял впоследствии обе брови за протесты против очевидной нечестивости Танкэ,

а на последнего гнев Будды так никогда и не пал» *.

Иллюстрацией гуманистической религиозной системы является и религиозная мысль Спинозы. Хотя его язык — это язык средневековой теологии, в спинозовском понятии бога нет и следа авторитаризма. Бог не мог бы создать мир иным; он ничего не может изменить; фактически бог тождествен всей Вселенной в целом. Человек должен видеть свою ограниченность и сознавать зависимость от сил вне себя, над которыми он не властен. И все же у него есть способности любви и разума. Он может развить их и достичь свободы и внутренней силы.

Элементы авторитарной и гуманистической религии можно найти и внутри одной и той же религии; примером является наша собственная религиозная традиция. Поскольку данное различение фундаментально, я проиллюстрирую его на источнике, с которым более или менее знаком каждый.

Начало Ветхого завета ** написано в духе авторитарной религии. Бог изображается как абсолютный глава патриархального клана, он создал человека по своему желанию и может уничтожить его по своей воле. Он запретил ему вкушать с древа познания добра и зла, пригрозив смертью за нарушение запрета. Но змей, «хитрее всех зверей полевых», говорит Еве: «Нет, не умрете, но знает бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:4—5). Своими действиями бог доказывает правоту змея. Когда Адам и Ева совершают грех, он наказывает их, провозглашая вражду между человеком и природой, между человеком и землею с животными, между мужчиной и женщиной. Но человек не умирает. Однако он «стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3:22), поэтому бог изгоняет Адама и Еву из Эдема и ставит на востоке

---

* *Suzuki D. T.* An Introduction to Zen Buddhism. Rider & Co., 1948, p. 124. См. также другие работы проф. Сузуки [16] о дзене, а также: *Humphrey Ch.* Zen Buddhism. W. Heinemann, Ltd., 1949.

** Тот исторический факт, что начало Библии, возможно, не является самой древней ее частью, здесь не имеет значения, поскольку мы используем текст лишь как иллюстрацию принципов, а не для установления исторических приоритетов.

у сада ангела с пламенным мечом, «чтобы охранять путь к дереву жизни».

Из текста вполне ясно, в чем грех человека: это восстание против повеления бога, это непослушание, а не какая-то греховность, заключенная во вкушании с древа познания. Напротив, в дальнейшем религиозном развитии познание добра и зла стало главной добродетелью, к которой может стремиться человек. Из текста ясен и мотив бога: это забота о своем собственном превосходстве, ревнивая боязнь человеческого притязания на равенство.

Поворотный пункт в отношениях между богом и человеком — история о потопе. Когда бог увидел, «что велико развращение человеков на земле... раскаялся господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце своем. И сказал господь: истреблю с лица земли человеков, которых я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо я раскаялся, что создал их» (Быт. 6:5—7).

Здесь даже не возникает вопроса, вправе ли бог уничтожить свои создания; он сотворил их, и они его собственность. Текст определяет их развращенность как «преступление», однако решение уничтожить не только человека, но также животных и растения доказывает, что мы имеем здесь дело не с приговором по какому-то частному преступлению, но с гневным раскаянием бога в совершении действия, которое не обернулось благом. «Ной же обрел благодать пред очами господа [бога]», и он, вместе с семьей и всякой тварью по паре, спасается. До сих пор истребление человека и спасение Ноя — произвольные действия бога. Он может делать все, что захочет, как любой сильный вождь племени. Но после потопа отношения бога и человека радикально меняются. Между ними заключается соглашение, по которому бог обещает, «что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли» (Быт. 9:11). Бог обязуется не истреблять более жизни на земле, а человек должен выполнять первую и самую главную библейскую заповедь — не убивать: «...Взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его» (Быт. 9:5). Начиная с этого момента отношения бога и человека претерпевают глубокое изменение. Бог больше не абсолютный правитель, действующий по собственному

усмотрению, он связан «конституцией», которой должны придерживаться и он сам, и человек; он связан принципом, который не может нарушить,— принципом уважения к жизни. Бог может наказать человека, если тот нарушит этот принцип, но и человек может осудить бога, если тот окажется виновным в его нарушении.

Новые отношения между богом и человеком ясны из обращения Авраама по поводу Содома и Гоморры. Когда бог вознамерился уничтожить эти города за их греховность, Авраам обвиняет бога в нарушении его же собственных принципов. «Не может быть, чтобы ты поступил так, чтобы ты погубил праведного с нечестивым, чтобы то же было с праведником, что с нечестивым; не может быть от тебя! Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25).

Громадно различие между историей грехопадения и этим аргументом. В первом случае человеку запрещено знать добро и зло, его отношение к богу — это или повиновение, или же греховное непослушание. Во втором случае человек пользуется знанием добра и зла, взывает к богу именем справедливости, и бог вынужден уступить.

Даже этот краткий анализ авторитарных элементов в библейской истории показывает, что в основе иудеохристианской религии присутствуют оба принципа — и авторитарный, и гуманистический. В дальнейшем развитии иудаизма и христианства оба принципа сохранились, и преобладание одного или другого характерно для различных течений в этих двух религиях.

Следующая история из Талмуда выражает неавторитарную, гуманистическую сторону иудаизма, существовавшую в первые века христианской эры.

Несколько знаменитых ученых-раввинов не соглашались со взглядами Равви Елиазара насчет ритуального закона. «Равви Елиазар сказал им: «Если закон таков, как я полагаю, пусть это дерево даст нам знать». После чего дерево перенеслось на сто метров (некоторые говорят, что на четыреста). Коллеги сказали ему: «Дерево ничего не доказывает». Он сказал: «Если я прав, пусть этот ручей даст знать». После чего ручей потек вспять. Коллеги сказали: «Ручей не доказательство». Он настаивал: «Если закон таков, как я полагаю, тогда стены этого дома во свидетельство». После чего стены начали падать. Но Равви Иосия закричал на стены: «Что вам за дело падать, когда

ученые обсуждают вопрос о законе?» Тогда стены остановились из уважения к Равви Иосии, но из уважения к Равви Елиазару не выпрямились. И так они стоят до сих пор. Равви Елиазар продолжил доказательство: «Если закон таков, как я полагаю, небо будет во свидетельство». После чего раздался небесный глас: «Что вы имеете против Равви Елиазара, ведь закон таков, как он говорит». Тогда поднялся Равви Иосия и сказал: «В Библии записано: закон не на небесах. Что это значит? Согласно Равви Иеремии, это означает, что с тех пор, как на горе Синай дана Тора, мы более не внимаем небесным голосам, ибо записано: принимайте решение по мнению большинства». Так вышло, что после этого Равви Нафан (тоже участвовавший в споре) встретил Пророка Илию (сошедшего на землю) и спросил его: «Что сказал бог, когда у нас случился спор?» Пророк ответил: «Бог улыбнулся и сказал: мои дети взяли верх, мои дети победили» *.

Эта история вряд ли нуждается в комментариях. В ней подчеркнута автономия человеческого разума, в дела которого не вправе вмешиваться даже сверхъестественные небесные голоса. Бог доволен: человек сделал то, что хотел от него бог, он теперь сам себе господин, способен и готов принимать решения, руководствуясь рациональными, демократическими методами.

Тот же гуманистический дух можно обнаружить во многих историях из фольклора хасидов [17], созданного спустя тысячелетие. Движение хасидов было восстанием бедняков против тех, у кого была монополия на знание или деньги. Их лозунгом служил стих из Псалмов: «Служите господу с веселием» (Пс. 99:2). Они подчеркивали значение чувства перед интеллектуальными достоинствами, радости — перед искренним раскаянием; для них (как для Спинозы) радость была равна добродетели, а печаль — греху. Следующая история характеризует гуманистический и антиавторитарный дух этой религиозной секты.

Бедный портной пришел к хасидскому раввину на следующий день после Дня искупления и сказал: «Вчера у меня вышел спор с богом. Я сказал ему: боже, ты совершил грехи и я совершил грехи. Но ты совершил гре-

* Talmud, Baba Meziah, 59, b. (мой перевод.— *Э. Ф.*).

хи тяжкие, а я совершил грехи незначительные. Что сделал ты? Ты разделил матерей с детьми и позволил людям голодать. Что совершил я? Иногда я не возвращал остатки ткани заказчику, иногда чуть-чуть не соблюдал закон. Но вот что я скажу тебе, боже. Я прощу тебе твои грехи, а ты простишь мне мои. И мы будем квиты». На что раввин ответил: «Дурак ты дурак! Как же ты его отпустил? Ведь ты мог заставить его прислать мессию».

Здесь еще яснее, чем в истории с Авраамом, выступает та идея, что бог обязан держать свое слово, как и человек — свое. Если бог не выполняет обещания положить конец человеческим страданиям, человек вправе обвинить его, фактически принудить к выполнению обещания. И хотя обе приведенные выше истории не выходят за рамки монотеистической религии, человеческое отношение, лежащее в их основе, глубоко отличается от готовности Авраама пожертвовать Исааком или от восславления Кальвином диктаторских наклонностей бога.

Раннее христианство было гуманистическим, а не авторитарным учением, что очевидно из духа и буквы всех высказываний Иисуса. Наставление Иисуса «...Царствие божие внутрь вас есть» (Лк. 17:21) является простым и ясным выражением неавторитарного мышления. Однако всего через несколько сот лет после того, как христианство из религии бедных и скромных земледельцев, ремесленников и рабов (Am haarez) превратилось в религию правителей Римской империи, доминировать стала авторитарная тенденция. Но и тогда конфликт авторитарных и гуманистических принципов в христианстве не прекратился. Это был конфликт Августина и Пелагия, католической церкви и множества еретических групп, конфликт между различными сектами внутри протестантизма. Гуманистический, демократический элемент никогда не исчезал в истории христианства и иудаизма и даже получил одно из своих мощных проявлений в мистической мысли, возникшей внутри этих религий. Мистики были глубоко воодушевлены силой человека, его подобием богу, той идеей, что бог нуждается в человеке, как и человек — в боге; они поняли, что человек создан по образу божьему, в смысле фундаментального тождества бога и человека. Не страх и повиновение, но любовь и утверждение собственных сил лежат в основе мистического опыта. *Бог —*

это символ не власти над человеком, но человеческого самовластия.

До сих пор мы обсуждали отличительные черты авторитарной и гуманистической религий главным образом в описательных терминах. Однако психоаналитик должен перейти от описания подходов к анализу их динамики, и именно здесь он может добыть знание, которое другим исследователям недоступно. Полное понимание того или иного подхода требует внимания к тем сознательным и в особенности бессознательным процессам, происходящим в индивиде, которые диктуют необходимость и условия развития данного подхода.

В гуманистической религии бог — образ высшей человеческой самости, символ того, чем человек потенциально является или каким он должен стать; в авторитарной религии бог — единственный обладатель того, что первоначально принадлежало человеку: он владеет его разумом и его любовью. Чем совершеннее бог, тем несовершеннее человек. Человек *проецирует* лучшее, что у него имеется, на бога и тем самым обедняет себя. Теперь вся любовь, мудрость и справедливость принадлежат богу, человек же лишен этих качеств, он опустошен и обездолен. Начав с чувства собственной малости, он стал теперь совершенно безвластным и лишился силы; все его силы спроецированы на бога. Такую же проекцию можно иногда наблюдать в межличностных отношениях мазохистского типа, когда один человек внушает благоговение другому, и тот приписывает ему свои собственные силы и стремления. Этот же механизм заставляет наделять вождей самых бесчеловечных обществ качествами высшей мудрости и доброты *.

Когда человек проецирует свои лучшие способности на бога, каким становится его отношение к собственным силам? Они отделились от него, человек *отчужден* от себя. Все, чем он обладал, принадлежит теперь богу, и в нем самом ничего не осталось. *Только через посредство бога он имеет доступ к самому себе.* Поклоняясь богу, он пытается соприкоснуться с той частью самости, которую утратил. Отдав богу все, что у него было, человек умоляет бога вернуть что-нибудь из того, что ему ранее

* См. обсуждение симбиотических отношений [18] в книге: Escape from Freedom, p. 158 ff.

принадлежало. Но, отдав свое, он теперь в полной власти у бога. Он чувствует себя «грешником», поскольку лишил себя всего благого, и только божьей милостью или благодатью может возвратить то, что единственно и делает его человеком. И чтобы убедить бога дать ему немного любви, он должен доказать ему, насколько лишен ее; чтобы убедить бога, что нуждается в руководстве высшей мудрости, он должен доказать, насколько лишен мудрости, когда предоставлен самому себе.

Но отчуждение от собственных сил не только ставит человека в рабскую зависимость от бога, но и делает его злым. Он лишается веры в окружающих и в самого себя, лишается опыта собственной любви, собственного разума. В результате «священное» отделяется от «мирского». В миру человек поступает без любви; в той части своей жизни, которая отдана религии, он чувствует себя грешником (он и есть грешник, поскольку жизнь без любви есть грех) и пытается вернуть потерянную человечность, соприкасаясь с богом. Одновременно он старается заслужить прощение, выставляя собственную беспомощность и незначительность. Таким образом, оказывается, что именно из попытки вымолить прощение и вырастают его грехи. Перед ним трудная дилемма. Чем больше он славит Бога, тем он опустошеннее. Чем он опустошеннее, тем более греховным он себя чувствует. Чем более греховным он себя чувствует, тем больше славит бога и тем менее способен к восстановлению самости.

Анализ религии не должен ограничиваться теми психологическими процессами, на которых основан религиозный опыт; следует также найти условия, при которых развиваются авторитарные и гуманистические структуры, порождающие соответствующие виды религиозного опыта. Впрочем, такой социопсихологический анализ вышел бы далеко за пределы наших задач. Можно, конечно, кратко сказать о главном — думы и чувства человека коренятся в его характере, а характер сформирован всем способом жизненной практики, точнее, социоэкономической и политической структурой общества. В обществах, которые управляются могущественным меньшинством, держащим массы в подчинении, индивид настолько охвачен страхом, настолько неспособен к сильному или независимому чувству, что его религиозный опыт с необходимостью окажется авторитарным. Неваж-

но, кому он поклоняется — наказующему, внушающему страх богу или похожему на него вождю. С другой стороны, там, где индивид чувствует себя свободным и ответственным за свою судьбу, или же там, где он входит в меньшинства, борющиеся за свободу и независимость, развивается гуманистический религиозный опыт. История религии полностью подтверждает существование этой корреляции между социальной структурой и видами религиозного опыта. Раннее христианство было религией бедных и угнетенных; история религиозных сект, борющихся с авторитарным политическим давлением, вновь и вновь показывает этот принцип в действии. В иудаизме, где сильная антиавторитарная тенденция могла вырасти, поскольку светской власти не удалось вволю погосподствовать и распространить легенду о собственной мудрости, в высшей степени развился гуманистический аспект религии. Там же, где религия вступила в союз со светской властью, она с необходимостью должна была стать авторитарной. Действительное падение человека — в самоотчуждении, в подчинении власти, в том, что он обращается против себя, даже если это маскируется как поклонение богу.

В пользу теистической религии постоянно выдвигаются два аргумента. Один состоит в следующем: можно ли критиковать зависимость от силы, превосходящей человека; разве человек не зависит от внешних сил, которые он не может понять, а тем более — управлять ими?

Конечно, человек зависим; он смертен, подвержен влиянию возраста, болезней, и, даже если бы он мог управлять природой и полностью поставить ее себе на службу, он сам и его земля все равно лишь ничтожные пылинки во Вселенной. Но одно дело признавать зависимость и ограниченность и совсем другое — довольствоваться этой зависимостью, поклоняться тем силам, от которых мы зависим. Понять реалистически и трезво, насколько ограниченна наша власть,— значит проявить мудрость и зрелость; преклониться — значит впасть в мазохизм и саморазрушение. Первое есть смирение, второе — самоуничижение.

Различие между реалистическим признанием границ и потворством повиновению и бессилию хорошо видно на материалах клинического исследования мазохистских черт характера. Некоторые люди склонны навлекать на себя

болезни, несчастные случаи, унизительные ситуации, намеренно принижать и ослаблять себя. Эти люди думают, что оказываются в таких ситуациях против своей воли и желания, но изучение их бессознательных мотивов показывает, что в действительности они движимы одним из самых иррациональных побуждений в человеке, а именно бессознательным желанием быть слабыми и безвольными; они стремятся переместить центр своей жизни в силы, над которыми не властны, и избежать тем самым свободы и личной ответственности. Эта мазохистская тенденция обычно сопровождается своей противоположностью, стремлением править и господствовать над другими; мазохистская тенденция и тенденция к господству образуют две стороны авторитарного характера *. Такие мазохистские тенденции не всегда бессознательны, мы находим их на поверхности в сексуальном мазохистском извращении, когда оскорбление или унижение являются условием сексуального возбуждения и удовлетворения. Мы находим их также в отношении к вождю и государству во всех авторитарных светских религиях. Здесь явной целью является отказ от собственной воли и весьма охотное повиновение лидеру или государству.

Второй ошибочный аргумент тесно связан с «зависимостью»: сила или существо вне человека должны существовать, потому что человек обладает неискоренимым стремлением связать себя с чем-то выходящим за его пределы. Конечно, любое здоровое человеческое существо нуждается в связи с другими; тот, кто теряет такую способность, становится безумным. Неудивительно, что человек сотворил изображения, с которыми связан, которые любит и лелеет,— они не подвержены колебаниям и противоречиям, присущим самому человеку. Довольно просто понять, что бог — это символ человеческой потребности в любви. Но следует ли из существования и силы этой человеческой потребности, что где-то во внешнем мире есть соответствующее ей существо? Очевидно, что не следует, подобно тому как наша самая сильная потребность любить не доказывает, что где-то существует человек, которого мы любим. Все, что у нас есть, это потребность и, возможно, способность любить.

* См.: Escape from Freedom, p. 141 ff.

В этой главе я пытался с точки зрения психоанализа рассмотреть различные аспекты религии. Я мог бы начать с обсуждения более общей проблемы — психоаналитического подхода к системам мышления: религиозным, философским и политическим. Но думаю, что для читателя полезнее будет рассмотреть эту общую проблему теперь, после того как обсуждение специальных вопросов дало более зримую картину предмета.

Среди важнейших открытий психоанализа — те, что касаются правильности мыслей и идей. Традиционно в качестве базовых данных при изучении человеческого сознания брались идеи человека о самом себе. Считалось, что люди начинают войны, движимые чувством чести, из патриотизма, стремления к свободе — поскольку сами люди думали, что поступают согласно этим мотивам. Считалось, что родители наказывают детей, движимые чувством долга и ответственности, поскольку так думали сами родители. Считалось, что неверных убивают из желания доставить удовольствие богу, поскольку таково было мнение правоверных. Новый подход к мышлению человека формировался медленно, первым его выражением явилось, пожалуй, высказывание Спинозы: «Слова Павла о Петре говорят нам больше о Павле, чем о Петре». Наш интерес к словам Павла отличается от того интереса, какой должен был бы иметь место, если бы мы считались с мнением Павла, а именно интереса в отношении Петра; мы рассматриваем слова Павла как утверждение о Павле. Мы говорим, что знаем Павла лучше, чем он знает себя; мы можем расшифровать его мысли, поскольку не обманываемся тем, что в его намерения входит только передача утверждения о Петре; мы слушаем, как выразился Теодор Рейк [19], «третьим ухом». В тезисе Спинозы содержится существенное положение фрейдовской теории человека: немалая часть того, что значимо, не выходит на передний план, а сознательные идеи — лишь один из многих [типов] данных о поведении; в сущности, их значение не слишком велико.

Означает ли эта динамическая теория человека, что разум, мышление и сознание несущественны и их следует игнорировать? Реакцией на существовавшую традиционно завышенную оценку сознательной мысли было то, что некоторые психоаналитики начали скептически относиться к любым системам мышления, интерпретировали

их исключительно как рационализацию импульсов и желаний, а не в терминах их собственной внутренней логики. Особый скепсис проявлялся в отношении всех видов религиозных или философских утверждений; склонялись к тому, чтобы рассматривать их в качестве навязчивого мышления, которое само по себе не стоит принимать всерьез. Этот подход ошибочен — не только с философской точки зрения, но и с точки зрения самого психоанализа,— потому что психоанализ, вскрывая рационализации, делает это именно при помощи разума.

Психоанализ продемонстрировал неоднозначную природу наших мыслительных процессов. Действительно, рационализация, эта подделка под разум, является одним из самых загадочных человеческих феноменов. Если бы она не была таким обычным явлением, то ясно представилась бы нам как нечто подобное параноидальной системе. Параноик может быть очень умным человеком, превосходно применять разум во всех областях жизни, кроме той области, где действует его параноидальная система. То же самое делает и рационализирующий человек.

Степень использования мышления для рационализации иррациональных страстей и оправдания действий своей группы показывает, насколько велико еще расстояние, которое человек должен пройти, чтобы стать Homo sapiens. Но одного понимания недостаточно; мы должны выявить причины феномена, чтобы не совершить ошибку, поверив, будто готовность человека к рационализации есть часть «человеческой природы», которую ничто не может изменить.

Человек по своему происхождению — стадное животное. Его действия определяются инстинктивным импульсом следовать за вождем и держаться животных, которые его окружают. В той мере, в какой мы — стадо, нет большей опасности для нашего существования, чем потерять этот контакт со стадом и оказаться в одиночестве. Правильное и неправильное, истина и ложь определяются стадом. Но мы не только стадо, мы также люди; у нас есть самосознание, мы наделены разумом, который по природе своей независим от стада. Наши действия могут определяться результатами нашего мышления, независимо от того, разделяют ли другие люди наши представления об истине.

Различие между нашей стадной и нашей человеческой природой лежит в основе двух видов ориентации: ориентации *на близость к стаду* и *на разум.* Рационализация есть компромисс между нашей стадной природой и нашей человеческой способностью мыслить. Последняя заставляет нас поверить, что все наши деяния могут быть поверены разумом, и мы склонны в силу этого считать иррациональные мнения и решения разумными. Но в той мере, в какой мы — стадо, нами реально руководит не разум, а совершенно другой принцип, а именно верность стаду.

Неоднозначность мышления, дихотомия разума и рационализирующего интеллекта является выражением одинаково сильной потребности и в связанности, и в свободе. Пока не будет достигнута полная свобода и независимость, человек будет принимать за истину то, что считает истинным большинство; его суждения определяются потребностью контакта со стадом и страхом оказаться в изоляции. Немногие могут выдержать одиночество и говорить истину, не боясь лишиться связи с другими людьми. Это — истинные герои человечества. Если бы не они, мы до сих пор жили бы в пещерах. Но у подавляющего большинства людей, не являющихся героями, разум развивается только при определенном социальном устройстве — когда каждого индивида уважают и не делают из него орудия государства или какой-то группы; когда человек не боится критиковать, а поиск истины не разделяет его с братьями, но заставляет чувствовать свое единство с ними. Отсюда следует, что человек только тогда достигнет высшей степени объективности и разума, когда будет создано общество, преодолевающее все частные разногласия, когда первой заботой человека будет преданность человеческому роду и его идеалам.

Детальное исследование процесса рационализации — возможно, наиболее значительный вклад психоанализа в человеческий прогресс. Психоанализ приоткрыл новое измерение истины; он показал, что искренней веры в утверждение недостаточно для установления его истинности; только через понимание собственных бессознательных процессов человек может узнать, идет ли речь о рационализации либо об истине *.

---

* Здесь легко может возникнуть непонимание. Мы сейчас обсуждаем, является ли мотив, который человек считает причиной своего действия, истинным мотивом. Речь не идет об истинности рационали-

Психоанализу подлежат не только те рационализации, которые искажают или скрывают истинную мотивацию, но также те, которые неистинны в другом смысле — в том смысле, что не имеют того веса и той значимости, которые им придаются. Мысль может быть пустой оболочкой, всего лишь мнением, которое высказывается, поскольку представляет собой мыслительный штамп, легко принимаемый и легко отбрасываемый в зависимости от мнения сообщества. С другой стороны, мысль может быть выражением человеческих чувств и подлинных убеждений, в этом случае в ее основании — вся личность в целом, мысль имеет *эмоциональную матрицу*. Человеческое действие по-настоящему определяется лишь такого рода мыслями.

Недавно опубликованный опрос * дает хороший пример. Белым на Севере и на Юге США задавались следующие два вопроса: 1) Были ли все люди созданы равными? 2) Равны ли негры и белые? Даже на Юге 61% опрошенных ответили на первый вопрос утвердительно, но только 4% ответили утвердительно на второй вопрос. (На Севере цифры были соответственно 79 и 21%.) Человек, ответивший положительно на первый вопрос, несомненно, помнит, что его учили этому в школе, что это все еще часть общепризнанной, уважаемой идеологии. Но на самом деле чувства человека другие; мысли — как бы в голове, они никак не связаны с сердцем и бессильны повлиять на действие. То же происходит и с другими уважаемыми идеями. Опрос, проведенный сегодня в Соединенных Штатах, показал бы почти полное единодушие относительно того, что демократия — наилучшая форма правления государством. Но этот результат не доказывает, что все выразившие такое мнение будут сражаться за демократию, окажись она в опасности; большинство из тех, кто в душе своей авторитарны, выражают демократические убеждения, следуя за большинством.

Любая идея сильна лишь в том случае, если укоренена в структуре личности. И никакая идея не может быть

зирующего утверждения как такового. Приведем простой пример: если человек не выходит из дому, боясь кого-то встретить, но в качестве причины указывает на сильный дождь, то он рационализирует. Истинной причиной является страх, а не дождь. При этом само по себе рационализирующее утверждение, а именно, что идет дождь, может быть и истинным.

* Negro Digest, 1945.

сильнее своей эмоциональной матрицы. Психоаналитический подход к религии, следовательно, нацелен на *понимание человеческой реальности, лежащей за системами мышления*. Психоанализ задается вопросом, действительно ли система мышления выражает то чувство, которое стремится изобразить, или же это рационализация, скрывающая противоположное отношение. Он далее спрашивает, вырастает ли система мышления из сильной эмоциональной матрицы или же является пустым мнением.

Однако, хотя описать принцип аналитического подхода относительно просто, сам анализ той или иной системы мышления является делом чрезвычайно трудным. Аналитик, пытаясь выявить стоящую за системой мышления человеческую реальность, должен в первую очередь рассмотреть всю систему в целом. Смысл любой части философской или религиозной системы может быть определен лишь в рамках всего контекста этой системы. Если часть отрывается от контекста, возможна любая произвольная и ложная интерпретация. В процессе внимательного рассмотрения системы в целом особенно важно изучать любые возникающие внутри нее рассогласования или противоречия; они обычно указывают на разрывы между сознательно принимаемыми мнениями и скрытым за ними чувством. Взгляды Кальвина на предопределение, например, согласно которым решение о спасении человека либо о его вечном проклятии принимается еще до его рождения, а от него самого ничего не зависит, находятся в вопиющем противоречии с идеей божьей любви. Психоаналитик должен изучать личность и структуру характера тех, кто проповедует определенные системы мышления,— и не только индивидов, но также групп. Его интересует согласованность структуры характера с высказываемым мнением, и он будет интерпретировать систему мышления с точки зрения бессознательных сил, о которых он заключает, исходя из мельчайших деталей внешнего поведения. Аналитик видит, к примеру, что то, как человек смотрит на ближнего или разговаривает с ребенком, как он ест, ходит по улице или пожимает людям руки, или же как ведет себя группа по отношению к входящим в ее состав меньшинствам,— что все это обнаруживает веру и любовь в большей степени, чем любые явно выражаемые убеждения. Исходя из изучения систем мышления в их связи со структурой характера,

аналитик пытается найти ответ на вопрос, является ли, и в какой степени, система мышления рационализацией и насколько эта система значима.

Психоаналитик обнаруживает, что одна и та же человеческая реальность может скрываться за различными религиями, а также что противоположные человеческие установки могут лежать в основании одной и той же религии. Например, человеческая реальность за учениями Будды, Исаии, Христа, Сократа или Спинозы, в сущности, одна и та же. Она определяется стремлением к любви, истине и справедливости. Человеческие реальности за теологической системой Кальвина и за авторитарными политическими системами также очень похожи. По духу это — повиновение власти и отсутствие любви и уважения к индивиду.

Подобно тому как родительская забота о ребенке может быть выражением любви, но может выражать и желание осуществлять контроль и господство, также и религиозное утверждение может выражать совершенно противоположные человеческие установки. Мы не отбрасываем утверждения, но смотрим на них в определенной перспективе, и стоящая за ними человеческая реальность дает нам третье измерение. Это особенно касается искренности постулата любви: «По плодам их узнаете их...» (Мф. 7:20). Если религиозные учения способствуют росту, силе, свободе и счастью верующих в них людей, мы видим плоды любви. Если они ведут к ущемлению человеческих способностей, к несчастью и отсутствию каких-либо плодов, то рождены не любовью,— и неважно, как хотела бы представить этот вопрос догма.

ПСИХОАНАЛИТИК — «ВРАЧЕВАТЕЛЬ ДУШИ»



уществуют различные школы психоанализа — от более или менее строгих последователей теории Фрейда до «ревизионистов», различающихся в той мере, в какой они вносят изменения во фрейдовские концепции *. Для нас, однако, гораздо

* См.: *Thompson C., Mullahy P.* Psychoanalysis: Evolution and Development. Hermitage House, Inc., 1950; *Mullahy P.* Oedipus — Myth and Complex. Hermitage House, Inc., 1948.

важнее различие между психоанализом, занимающимся проблемой *социального приспособления*, и психоанализом, направленным на *«исцеление души»* *.

В первый период своего развития психоанализ был ответвлением медицины, его цель заключалась в лечении болезней. Пациенты, приходившие к психоаналитику, страдали симптомами, которые мешали им в повседневной жизни; такие симптомы выражались в ритуалистических компульсивных неврозах, навязчивых идеях, фобиях, параноидальных системах мышления и т. д. Эти пациенты отличались от обычных только тем, что причины их болезней находились не в теле, а в психике; терапия, следовательно, касалась не соматических, а психических феноменов. Но сама цель психоаналитической терапии не отличалась от медицинской — это было устранение симптомов. Если у пациента проходила психогенная тошнота или такого же рода кашель, если он освобождался от вынужденных действий или навязчивых мыслей, то считался излеченным.

В ходе работы Фрейд и его сотрудники начали понимать, что симптом — лишь самое заметное и как бы «драматическое» выражение невротических нарушений и, чтобы достигнуть продолжительного, а не чисто симптоматического облегчения, следует проанализировать характер пациента и помочь ему в переориентации. Этот подход был подкреплен и новой тенденцией среди самих пациентов. Многие люди, приходившие к психоаналитикам, не были больны в традиционном смысле слова, они не имели никаких явных симптомов, о которых говорилось выше. Не были они и сумасшедшими. Часто их не считали больными их родные и друзья; и все же они испытывали «затруднения в жизни» — если использовать определение, данное Салливаном [20] предмету психиатрии,— что и приводило их к психоаналитику. Такие жизненные трудности, разумеется, не были каким-то новым явлением. Всегда были люди, которые чувствовали себя неуверенно или приниженно, не находили счастья в браке, испытывали затруднения при выполнении работы, были лишены радости труда, боялись других людей и т. д. Они приходили за помощью к священнику, к друзьям, к фило-

* Отметим здесь, что термин «исцеление» имеет не только современное значение «курса лечения», но и более широкий смысл — «заботы».

софам или «просто жили» со своими бедами, не прося никого о помощи. Фрейд и его школа впервые предложили всеобъемлющую теорию характера и объяснили, что такое «жизненные трудности», в том случае, если они являются следствием структуры характера; тем самым появилась надежда на изменения. Таким образом, психоанализ переместил акцент с терапии невротических *симптомов* на терапию «трудностей в жизни», коренящихся в невротическом *характере*.

Относительно просто решить, в чем заключается терапевтическая цель в случаях истерической тошноты или навязчивых мыслей, но не так-то просто решить, какой должна быть терапевтическая цель в случае невроза характера. Непросто даже сказать, от чего в данном случае пациент страдает.

Следующий пример пояснит, что я имею в виду *. Молодой человек 24 лет приходит к аналитику и рассказывает, что с той поры, как два года назад закончил колледж, он чувствует себя несчастным. Он работает в фирме своего отца, но не радуется работе, у него нет настроения, часто происходят ссоры с отцом; более того, ему трудно принимать даже самые незначительные решения. Все это началось за несколько месяцев до окончания колледжа. Преподаватель сказал, что у него есть способности к теоретической физике, и он хотел поступить в аспирантуру и посвятить себя науке. Отец — состоятельный бизнесмен, владелец крупной фабрики — настоял на том, чтобы сын занялся производством, взял дело в свои руки и стал его преемником, а аргументировал он это тем, что у него нет больше детей, фирма создана его собственными руками, но доктор не советует ему работать с полной нагрузкой, и только неблагодарный сын при таких обстоятельствах откажется выполнить волю родителя. Молодой человек в конце концов сдался и занялся делами фирмы. Тогда-то и начались его беды.

В чем здесь проблема и каким должно быть лечение? Ситуацию можно рассмотреть с двух точек зрения. Можно сказать, что позиция отца совершенно оправданна, и что сын спокойно последовал бы отцовскому совету, если бы не иррациональное сопротивление, глубоко запрятанный

* Этот пример, как и другие клинические иллюстрации, взят не из моей практики, а из материалов студентов. Все детали изменены, чтобы исключить какое-либо узнавание.

антагонизм с отцом, и что его желание стать физиком основано не столько на интересе к науке, сколько на этом антагонизме и бессознательном желании причинить отцу неприятности. И хотя сын послушался отца, но бороться с ним не перестал; фактически антагонизм даже усилился после того, как он сдался. Проблемы вырастают именно из этого антагонизма. Если его устранить, разобравшись с глубинными причинами, никаких трудностей в принятии разумных решений не будет, а беспокойство, сомнения и т. п. исчезнут.

Можно оценить ситуацию и иначе. Хотя отец имеет все основания желать, чтобы сын вошел в дело, и вправе выразить это желание, у сына тоже есть право — в моральном отношении даже обязанность — делать то, что говорят ему совесть и чувство. Если он чувствует, что физика в наибольшей степени соответствует его способностям и желаниям, то должен послушаться этого зова души, а не выполнять желания отца. Антагонизм и в самом деле имеется, но это не иррациональный антагонизм, зиждущийся на воображаемых основаниях, которые после анализа исчезнут, но антагонизм рациональный, сформировавшийся как реакция на авторитарно-собственническое отношение родителя. Если мы посмотрим на трудности пациента с этой точки зрения, то определим недуг и терапевтическую цель иначе. Симптом теперь видится в недостаточной способности к самоутверждению и в боязни следовать собственным планам и желаниям. Пациент будет излечен, если избавится от страха перед отцом; цель терапии в том, чтобы помочь ему обрести мужество, самоутвердиться и эмансипироваться. Мы обнаружим немало подавленной враждебности по отношению к родителю, но эта враждебность должна пониматься не как причина, а как результат недуга. Конечно, истинной может оказаться любая интерпретация, и, исходя из детального знания характера пациента и характера его отца, следует решить, какая из них в данном случае будет правильной. Но на суждение аналитика будут также влиять его философия и система ценностей. Если вы склонны верить, что «приспособление» к социальным образцам есть наивысшая цель в жизни, что практические соображения, вроде продолжения дел фирмы, увеличения прибыли, благодарности родителям, являются высшими человеческими соображениями, то будете также склоняться и к тому,

чтобы интерпретировать недуг сына в терминах его иррационального антагонизма с отцом. Если, с другой стороны, вы считаете, что цельность, независимость и интересная работа важны для человека и являются высшими ценностями, то склонны будете считать главными трудностями, которые следует преодолеть, неспособность сына к самоутверждению и его страх перед отцом.

Приведу еще один пример. Талантливый писатель приходит к аналитику с жалобами на головные боли и приступы головокружения. По мнению лечащего врача, его организм в полном порядке. Писатель рассказывает историю своей жизни вплоть до настоящего момента. Два года назад он принял предложение работать в одном месте, которое было очень привлекательным с точки зрения денег, стабильности положения и престижа. В житейском плане получение этой работы было настоящим успехом. С другой стороны, теперь он обязан был писать вещи, которые противоречили его убеждениям. Писатель потратил огромное количество энергии, пытаясь согласовать свои действия с совестью, изобретая сложные конструкции для доказательства того, что эта работа в действительности не затрагивает его интеллектуальной и моральной честности. Начались головные боли и ощущения головокружения. Нетрудно увидеть, что симптомы являются выражением неразрешимого конфликта между его тягой к деньгам и престижу, с одной стороны, и его моральными угрызениями — с другой. Но если мы спросим, в чем патологический, невротический элемент в данном конфликте, то разные психоаналитики могут оценить ситуацию различным образом. Можно доказывать, что поступление на такую работу вполне нормальное решение, признак здорового приспособления к культуре и что шаг, сделанный писателем, совершил бы также любой нормальный, здоровый человек. Невротическим элементом в ситуации является неспособность принять свое собственное решение. Возможно, мы найдем здесь старое чувство вины, принадлежащее детству,— чувство вины, связанное с Эдиповым комплексом, мастурбацией, воровством и т. д. Здесь также может быть тенденция к самонаказанию, которая заставляет его чувствовать себя плохо как раз тогда, когда он достигает успеха. С этой точки зрения терапевтическая проблема заключается в его неспособности самостоятельно принять разумное решение; чтобы вылечиться, ему надо избавиться

от угрызений совести и удовлетвориться своей теперешней ситуацией.

Другой аналитик посмотрит на дело прямо противоположным образом. Он начнет с предположения, что нарушение интеллектуальной и моральной цельности человека наносит вред всей его личности. Тот факт, что пациент следует одобренному в культуре образцу, в принципе ничего не меняет. Этот человек отличается от многих других лишь тем, что голос его совести достаточно силен, чтобы вызвать острый конфликт, а другие могут не осознать конфликта и не иметь столь явных симптомов. Проблема с этой точки зрения в том, что писателю трудно следовать голосу совести, и он будет считаться излеченным, если избавится от своей нынешней ситуации и возобновит прежний образ жизни, при котором он мог себя уважать.

Еще один случай проливает свет на проблему с несколько другой стороны. Бизнесмен — умный, напористый, удачливый человек — тяжело запил. Он обращается к психоаналитику. Вся его жизнь посвящена конкуренции и деньгам. Больше его ничего не интересует; личная жизнь служит той же задаче. Он умеет знакомиться и оказывать влияние, но в глубине души ненавидит каждого, с кем вступает в контакт,— своих конкурентов, покупателей, служащих; он ненавидит товары, которые продает. Человек не сознает этой ненависти, но постепенно из его снов и свободных ассоциаций становится понятно, что он чувствует себя рабом своего бизнеса, своих товаров и всего с ними связанного; он не уважает самого себя и заглушает чувство собственной неполноценности и ничтожности пьянством. Он никогда не влюблялся и удовлетворяет свои сексуальные желания в дешевых и бессмысленных связях.

В чем его проблема? Пьянство ли это? Или же пьянство — только симптом реальной проблемы — его неспособности вести осмысленную жизнь? Может ли человек быть до такой степени отчужден от себя, жить со столь великой ненавистью и столь малой любовью и не чувствовать приниженности и тревоги? Несомненно, многие живут, не испытывая этих симптомов и не осознавая каких-либо затруднений. Их проблемы начинаются, когда они не заняты делами и остаются одни. Но наша культура предоставляет множество способов избежать самих себя, заглушить любое проявление неудовлетворенности. У людей,

проявляющих сильно выраженные симптомы, человеческие силы еще не полностью задушены. Что-то в них протестует, тем самым указывая на конфликт. Они больны не в большей степени, чем те, кто лучше приспособлен. Наоборот, в человеческом смысле это более здоровые люди. С этой последней точки зрения мы не смотрим на симптом как на врага, которого надо победить, но, напротив, считаем его другом, указывающим нам на недуг. Пациент, пусть бессознательно, стремится к более человеческому образу жизни. Его проблема не в пьянстве, но в моральной неудаче; и лечение не может заключаться в устранении явных симптомов. Если он прекратит пить, ничего не меняя в жизни, то в нем останется беспокойство и напряженность, он будет вовлечен в еще более жестокое соревнование и, вероятно, рано или поздно у него образуется другой симптом, выражающий его неудовлетворенность. В чем он действительно нуждается, так это в выяснении причин такой растраты лучших человеческих сил и в их восстановлении.

Мы видим, как это нелегко определить, что считать болезнью и каким должно быть лечение. Все зависит от того, что мы будем считать целью психоанализа. Согласно одной концепции, задачей аналитического лечения является *приспособление* пациента. Под приспособлением имеется в виду способность человека действовать так, как действует большинство людей в данной культуре. Согласно этому взгляду, существующие образцы поведения, которые одобряются обществом и культурой, как раз и дают нам критерии душевного здоровья. Их не рассматривают критически, с точки зрения универсальных человеческих норм; социальный релятивизм безоговорочно соглашается с этой «правильностью» и считает девиантное поведение ошибочным и потому нездоровым. Терапия, нацеленная только на социальное приспособление, может лишь снизить чрезмерное страдание невротика до среднего уровня страдания, соответствующего этим образцам.

Согласно второму взгляду, цель терапии не в приспособлении, но в оптимальном развитии личностных способностей и реализации индивидуальности. Здесь психоаналитик — не «советник по вопросам приспособления», а, используя выражение Платона, «врачеватель души». В основе этой точки зрения лежит представление о существовании неизменных законов, присущих человеческой природе и человеческому поведению и действующих в любой

культуре. Эти законы нельзя преступить, не нанеся серьезного вреда личности. Если кто-то нарушает свою моральную и интеллектуальную цельность, то ослабляет или даже парализует свою личность. Он несчастлив и страдает. Если его способ жизни одобряется культурой, страдание может не осознаваться или осознаваться как что-то, никак не связанное с его реальной проблемой. Но, независимо от того, что он думает, душевное здоровье не может быть отделено от основной человеческой проблемы — достижения целей человеческой жизни: независимости, цельности и способности любить.

Различив приспособление и исцеление души, я описал общие *принципы* терапии; из этого не следует, что на практике такое различение можно провести в чистом виде. Имеется много видов психоаналитической процедуры, где оба принципа действуют совместно; иногда акцент делается на одном, иногда — на другом. Но важно понять различие этих принципов, потому что только тогда мы сможем понять их соотношение в любом конкретном анализе. Мне также не хотелось бы быть понятым так, что следует выбирать что-то одно: либо социальное приспособление, либо заботу о душе — и что выбор в пользу человеческой цельности с необходимостью заводит в пустыню социальной несостоятельности.

«Приспособленный человек», в моем смысле слова,— это человек, который выставляет себя товаром, в нем нет ничего устойчивого, определенного, кроме потребности доставлять удовольствие и готовности менять роли. Пока ему это удается, он в какой-то степени находится в безопасности; но измена высшему Я, человеческим ценностям ведет к внутренней пустоте и непрочности, которые проявятся, как только что-то пошатнется в его борьбе за успех. Однако, даже если все обойдется, он заплатит за свою человеческую неудачу язвами желудка, болезнями сердца или любыми другими болезнями, вызванными психическими причинами. Человек, который достиг внутренней силы и цельности, часто не столь удачлив, как его неразборчивый сосед, но у него есть уверенность в себе, способность суждения и объективной оценки, и поэтому он гораздо менее уязвим для меняющихся времен и чужих мнений; и это во многом способствует его конструктивной работе.

Очевидно, что «приспособляющая терапия» может и

не иметь религиозной функции, если под «религиозным» мы понимаем отношение, характерное для ранних учений гуманистических религий. Я хотел бы теперь показать, что в качестве врачевания души психоанализ выполняет вполне религиозную функцию, хотя и ведет, как правило, к критической оценке теистической догмы.

Пытаясь обрисовать человеческое отношение, стоящее за мышлением Лао-цзы, Будды, пророков, Сократа, Иисуса, Спинозы и философов Просвещения, мы видим, что, несмотря на все различия, у них имеется много общего. Не стремясь дать полное и точное определение, охарактеризуем это общее ядро идей и норм следующим образом: человек должен стремиться к постижению истины, и он человек в той мере, насколько ему удается выполнить эту задачу. Он должен быть независимым и свободным, человек — это цель в себе, а не средство для достижения целей другого человека. Он должен с любовью относиться к окружающим. Если в нем нет любви, то он — лишь пустая оболочка, даже если сосредоточил в себе всю власть, все богатство и весь ум. Человек должен понимать различие между добром и злом, он должен научиться внимать голосу совести и следовать ему.

Цель психоаналитического врачевания души состоит в том, чтобы помочь пациенту достичь того отношения к жизни, которое я называю «религиозным».

Обсуждая взгляды Фрейда, я указал, что признание *истины* является основной целью психоаналитического процесса. Психоанализ придал понятию истины новое измерение. В доаналитическом мышлении считалось, что человек говорит истину, если он верит в свои слова. Психоанализ показал, что субъективная убежденность ни в коем случае не является достаточным критерием искренности. Человек может верить, что действует из чувства справедливости, но его настоящий мотив — жестокость. Он может верить, что его мотивом является любовь, но на самом деле им движет стремление к мазохистской зависимости. Человек может верить, что им руководит долг, хотя основной его мотив — тщеславие. Теми, кто их использует, большинство рационализаций полагаются истинными. Человек не только хочет, чтобы другие верили в его рационализации, но и сам верит в них; и чем больше он хочет защитить себя от осознания своей истинной мотивации, тем сильнее должен в них верить. Далее, в процессе психоана-

лиза человек начинает понимать, какие из его идей имеют эмоциональную матрицу, а какие условные клише, лишенные корней в структуре его характера и не имеющие субстанции и веса. Психоаналитический процесс сам по себе есть поиск истины. Целью этого поиска является истина о феноменах — но о феноменах не внешних, а внутренних. Его принцип заключается в том, что душевного здоровья и счастья нельзя достичь, если мы не подвергнем тщательному изучению наше мышление и чувство и не установим, где мы рационализируем, а где наши убеждения коренятся в чувстве.

Критическая самооценка и вытекающая из нее способность различать подлинный и ложный опыт существенны для религиозного отношения, и это прекрасно выражено в древнем религиозном документе буддийского происхождения. Мы находим в Наставлениях тибетских учителей перечисление десяти иллюзий, которые могут служить причиной ошибки.

«1. Желание можно принять за веру.

2. Привязанность можно принять за благоговение и сострадание.

3. Прекращение мыслительных процессов можно принять за спокойствие бесконечного ума, являющееся истинной целью.

4. Чувственные ощущения (или феномены) можно принять за откровения (или проблески) реальности.

5. Простой проблеск реальности можно принять за полное ее осуществление.

6. Те, кто проповедует, но не практикует религию, могут быть приняты за истинных посвященных.

7. Рабы страстей могут быть приняты за мастеров йоги, которые освободились ото всех условностей.

8. Действия, предпринимаемые в собственных интересах, можно ошибочно принять за альтруистические.

9. Обман может быть принят за осторожность.

10. Шарлатанов можно принять за мудрецов» *.

Главная цель психоанализа — помочь людям отличать истину от лжи в самих себе, это терапевтический метод, являющийся эмпирическим приложением тезиса «Истина сделает вас свободными».

---

* Tibetan Yoga and Secret Doctrines, W. Y. Evans-Wentz, ed. (Oxford University Press, 1935, p. 77). Quoted by Spiegelberg F The Religion of No-Religion (James Ladd Delkin, 1948, p. 52).

И в гуманистическом религиозном мышлении, и в психоанализе человеческая способность к поиску истины считается неразрывно связанной с достижением *свободы* и *независимости.*

По Фрейду, Эдипов комплекс — сердцевина всякого невроза: душевное нездоровье возникает в том случае, когда ребенок не преодолевает инфантильной привязанности к родителю противоположного пола. Фрейд считал неизбежным тот вывод, что инцестуозные импульсы являются глубоко укорененной человеческой страстью. Он вынес это впечатление из изучения клинического материала; повсеместность табу на инцест послужила дополнительным аргументом в пользу этого тезиса. Однако все значение открытия Фрейда выявляется тогда, когда мы переносим этот вывод с сексуальной сферы на межличностные отношения. Сущность инцеста не в сексуальном стремлении к членам одной семьи. Это стремление в том виде, как его находят, есть лишь одно из выражений гораздо более глубокого и фундаментального желания оставаться ребенком, привязанным к тем оберегающим фигурам, из которых мать — первая и самая важная. Плод живет вместе с матерью и за счет нее; и акт рождения является всего лишь первым шагом к свободе и независимости. Дитя после рождения все еще во многих отношениях неотъемлемая часть матери; его рождение в качестве независимого человека занимает многие годы — этот процесс продолжается фактически всю жизнь. Отсечение пуповины не в физическом, а в психологическом смысле — великий вызов развитию человека, а также самая трудная его задача. Пока человек соединен этими первоначальными нитями с матерью, отцом, семьей, он чувствует себя в безопасности. Он все еще плод, кто-то другой за него отвечает. Он не желает быть «отдельным» существом, облеченным ответственностью за свои действия, обязанным выносить суждения, «брать жизнь в собственные руки». Оставаясь ребенком, человек не только избегает фундаментальной тревоги, необходимо возникающей при полном осознании своего Я как отдельного существа, но также радуется безопасности, теплу и несомненной близости; но он платит за это высокую цену. Ему не удается стать полноценным человеческим существом, развить способность к разуму и любви; он остается зависимым и сохраняет чувство непрочности, которое проявляется, как только первичным нитям угрожа-

ет разрыв. Все его умственные и эмоциональные действия связаны с авторитетом первичной группы; поэтому его убеждения и интуиции ему не принадлежат. Он чувствует симпатию, но это животная симпатия, тепло стойла, а не человеческая любовь, которая предполагает в качестве своего условия свободу и независимость. Инцестуозно ориентированный человек способен к чувству близости с теми, с кем он знаком, но не способен тесно связать себя с «незнакомцем», то есть с другим человеческим существом как таковым. В такой ориентации все чувства и идеи оцениваются не в терминах добра и зла, истины и лжи, а в терминах знакомого и незнакомого. Когда Иисус говорил: «...ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Мф. 10: 35), он не имел в виду проповедь ненависти к родителям, но высказывал в самой недвусмысленной и резкой форме тот принцип, что человек, чтобы стать человеком, должен порвать инцестуозные связи и обрести свободу.

Привязанность к родителям — только одна, хотя и наиболее фундаментальная, форма инцеста; в процессе социальной эволюции домашними и родными становятся племя, нация, раса, государство, класс, политическая партия, множество других институциональных форм и организаций. Здесь и корни национализма и расизма, которые, в свою очередь, суть симптомы человеческой неспособности воспринимать себя и других людей в качестве свободных существ. Можно сказать, что развитие человечества идет в направлении от инцеста к свободе. В этом — ключ к объяснению универсальности табу на инцест. Человечество не смогло бы прогрессировать, если бы не отводило от матери, отца и братьев с сестрами потребность человека в близости. Любовь к жене предполагает преодоление инцестуозных желаний: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей...» (Быт. 2:24). Но значение табу на инцест выходит далеко за эти пределы. Развитие разума и всех рациональных ценностных суждений требует, чтобы человек преодолел инцестуозность с ее основанными на знакомстве критериями правильного и неправильного.

Объединение мелких групп в более крупные, с биологическими последствиями этого объединения, было бы невозможным без табу на инцест. Неудивительно, что цель, столь настоятельная с точки зрения социальной эволюции,

была защищена сильными и универсальными табу. Но, хотя мы и продвинулись в преодолении инцеста, человечество еще далеко от того, чтобы победить его. Группировки, с которыми человек чувствует инцестуозную связь, стали больше, и область свободы расширилась, но связь с этими большими объединениями, заменяющими клан и земли предков, все еще очень сильна. И только полное преодоление инцестуозности позволит достичь братства людей.

Подведем итоги. Утверждение Фрейда, что Эдипов комплекс, инцестуозность, есть «сердцевина невроза», имеет огромное значение для проблемы психического здоровья, если мы освободим его от узкой формулировки в сексуальных терминах и будем понимать шире, в плане межличностных отношений. Фрейд и сам указывал, что имеет в виду нечто выходящее за сферу сексуального *. По сути дела, его мысль, что человек должен покинуть отца и мать и развиваться, чтобы иметь дело с реальностью, составляет главный аргумент против религии в «Будущем одной иллюзии», где религия подвергается критике за то, что связывает человека, делает его зависимым и не дает достигнуть наивысшей цели человеческого существования — свободы и независимости.

Было бы, конечно, ошибочным полагать, будто только «невротикам» не удается выполнить эту задачу самоэмансипации, а средний приспособившийся человек достигает здесь успеха. Наоборот, великое множество людей хорошо приспособлены именно потому, что сдались в борьбе за независимость раньше и радикальнее невротиков. Они полностью согласились с оценками большинства, и поэтому их не задел болезненный конфликт, в котором оказался невротик. Хотя они и здоровы с точки зрения «приспособления», но с точки зрения осуществления своих человеческих целей больны в большей степени, чем невротики. Можно ли считать их решение правильным? Оно было бы правильным, если бы можно было без ущерба игнорировать фундаментальные законы человеческого существования. Но это невозможно. «Приспособившийся» человек, который не живет в истине и любви, защищен лишь от явных конфликтов. Если он не поглощен работой, то должен

---

* Юнг в своих ранних работах ясно и убедительно показал необходимость такой ревизии фрейдовской концепции инцеста.

использовать многочисленные пути, предлагаемые нашей культурой для спасения от угрозы одиночества, перед пропастью собственного бессилия и человеческой скудости.

Все великие религии начинали с формулировки табу на инцест и затем переходили к позитивным формулировкам свободы. Будда требует крайности: чтобы человек избавился от всех «привычных» связей ради нахождения себя и своей реальной силы. Иудеохристианская религия не столь радикальна, но не менее недвусмысленна. В мифе об Эдеме человеческое существование описано как совершенно безопасное. У человека нет знания добра и зла, и история его начинается с акта неповиновения, который в то же время есть первый шаг к свободе и развитию разума. Еврейская и особенно христианская традиция подчеркнули элемент греха, но игнорировали тот факт, что именно освобождение от безопасности рая образует основу истинно человеческого развития. Требование разорвать путы «крови и почвы» проходит через весь Ветхий завет. Аврааму сказано покинуть его землю и стать странником. Моисей воспитан в незнакомой обстановке вдали от семьи и даже от своего народа. Условием миссии Израиля, как богоизбранного народа, является то, что он покидает Египет и странствует в пустыне в течение сорока лет. Осев, иудеи снова впадают в инцестуозное поклонение земле, идолам и государству. Центральным пунктом учений пророков является борьба против инцестуозного поклонения. Они проповедуют ценности, общие для всего человечества,— истину, любовь, справедливость, нападают на государство и те светские силы, которые не осуществляют этих норм. Государство должно исчезнуть, если человек оказывается настолько к нему привязанным, что благосостояние, мощь и слава государства становятся критериями добра и зла. Та идея, что люди должны вновь отправиться в скитания и могут вернуться в свою землю лишь тогда, когда достигнут свободы и прекратят поклоняться идолам почвы и государства, является логической кульминацией принципа, лежащего в основе Ветхого завета и особенно мессианской концепции пророков.

Только преодолев инцестуозные связи, человек сможет критически отнестись к своей группе; только тогда он сможет вообще судить. Большинство групп, будь то первобытные племена, нации или религии, заботятся о своем собственном выживании и поддержании власти своих вож-

дей и эксплуатируют внутреннее моральное чувство своих членов, направляя его против чужеземцев. Но инцестуозные связи, которые заставляют человека держаться собственной группы, используются группами для того, чтобы подавить его моральное чувство и способность суждения; так что человек оказывается не в состоянии критиковать свою группу за нарушение моральных принципов.

Трагедия всех великих религий заключается в том, что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией. Религиозная организация и люди, ее представляющие, в какой-то степени начинают занимать место семьи, племени и государства. Они связывают человека, вместо того чтобы оставить его свободным, и человек начинает поклоняться не богу, но группе, которая претендует на то, чтобы говорить от его имени. Это случилось во всех религиях. Их основатели вели человека в пустыню, прочь от Египта, но потом другие вожди вели его назад, к новому Египту, хотя и называли последний Землей Обетованной.

Заповедь «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13: 8) является, с очень незначительными вариациями в формулировке, основным принципом, общим для всех гуманистических религий. Однако если любовь настолько простое дело, как это представляется большинству людей, то трудно понять, почему великие духовные учители человечества *заповедовали,* чтобы человек возлюбил. Что такое любовь? Зависимость, повиновение, неспособность покинуть привычное «стойло», господство, собственничество и желание управлять — входят ли в понятие любви также и эти чувства? Сексуальная жадность и неспособность вынести одиночество считаются доказательствами очень сильной любви. Люди думают, что *любить* просто, но что *быть любимыми* — очень трудно. С нашей рыночной ориентацией мы думаем, что нас не любят, потому что мы недостаточно «привлекательны», причем под привлекательностью понимается все что угодно — от внешнего вида, платья, ума и денег до положения в обществе и престижа. Люди не понимают, что реальная проблема состоит в том, что любовь — весьма непростое дело, и что вас любят, только если вы сами любите; именно ваша способность любить и вызывает любовь в другом человеке. Самое трудное — именно неподдельная способность к любви.

Думается, что феномен любви и ее искажений можно по-настоящему изучать только с помощью аналитического интервью. Лучшие доказательства того, что требование «Люби ближнего твоего, как самого себя» является важнейшей нормой жизни и нарушение ее — главная причина несчастья и умственной болезни, приводит как раз психоаналитик. На что бы ни жаловался невротик, какие бы ни проявлял симптомы — все они проистекают из его неспособности любить, если под любовью мы имеем в виду способность испытывать чувства заботы, ответственности, уважения и понимания в отношении других людей, желание, чтобы эти другие люди развивались. *Аналитическая терапия есть, по существу, попытка помочь пациенту обрести или восстановить способность к любви*. Если эта цель не достигается, то происходят только самые поверхностные изменения.

Психоанализ показывает также, что любовь по самой своей природе не может замыкаться на одном человеке. Человек, любящий только одного человека и не любящий «своего ближнего», на самом деле желает повиноваться или господствовать, но не любить. Кроме того, если кто-то любит ближнего, но не любит самого себя, это доказывает, что любовь к ближнему не является подлинной. Любовь основана на утверждении и уважении, и если человек не испытывает этих чувств в отношении самого себя,— ведь Я в конце концов тоже человеческое существо и тоже ближний,— то их и вовсе не существует. Человеческая реальность, стоящая за концепцией человеческой любви к богу, в гуманистической религии есть способность любить созидательно, без жадности, повиновения и господства, любить всей полнотой личности. Подобно этому, божья любовь есть символ любви, исполненной силы, а не слабости.

Существование норм, постулирующих, как человек должен жить, предполагает их нарушение, предполагает концепции *греха* и *вины*. Нет такой религии, которая бы не касалась каким-то образом греха и способов его осознания и преодоления. Концепции греха, конечно, различаются. В первобытных религиях грех может пониматься как нарушение табу, почти не имеющее этической нагрузки или вовсе ее лишенное. В авторитарной религии грех есть прежде всего неподчинение власти и лишь затем — нарушение этических норм. В гуманистической религии со-

весть — это не интериоризированный голос власти, но голос самого человека, хранитель нашей цельности, призывающий нас к себе, когда нам грозит опасность утраты самости. Грех — это прежде всего грех в отношении себя, а не бога *.

При авторитарном подходе признание своей греховности вызывает ужас, ибо совершить грех — значит ослушаться могущественную власть, которая с неотвратимостью накажет грешника. Моральное падение — чаще всего акт восстания, искупить который можно лишь оргией повиновения. Реакция на чувство вины состоит в том, чтобы стать бесправным и бессильным, полностью отдать себя на милость властей в надежде на прощение. Такой тип раскаяния ввергает человека в страх и трепет.

Результатом раскаяния является то, что «грешник», погрязая в своей порочности, морально слабеет, исполненный ненависти и отвращения к себе, и потому склонен к греху в дальнейшем, когда оргия самобичевания закончится. Эта реакция не столь резка, если религия предоставляет ему ритуал покаяния или утешение священника, который избавляет его от вины. Но человек платит за облегчение от боли зависимостью от тех, кто владеет привилегией отпускать грехи.

В гуманистических направлениях различных религий мы обнаруживаем совершенно иное отношение к греху: когда нет ненависти и нетерпимости — этой компенсации за повиновение, всегда присутствующей в авторитарных системах,— на присущие человеку нарушения норм жизни смотрят с пониманием и любовью, а не злобно и презрительно. Реакция на осознание вины — не ненависть к самому себе, но стимул к тому, чтобы исправиться. Некоторые христианские и еврейские мистики даже считали грех необходимым условием добродетели. Они учили, что, только когда мы грешим, а потом реагируем на грех — не страхом, но заботой о спасении,— мы можем стать людьми в полном смысле слова. В их мышлении, центром которого является утверждение силы человека, его подобия богу, опыт радости, а не горя, осознание грехов означает полное признание человеческой силы, а не опыт бессилия.

Два утверждения послужат примерами этого гума-

---

* См. обсуждение противоположности авторитарной и гуманистической совести в книге: Man for Himself, p. 141 ff.

нистического отношения к греху. Одно принадлежит Иисусу:«Кто из вас без греха, первый брось... камень» (Ин. 8: 7). Другое характерно для мистики: «Тот, кто говорит и размышляет о зле, которое совершил, мыслит сотворенную мерзость, а что человек думает, в то он и уловлен — вместе со всею своей душой уловлен тем, о чем думает, так что все еще погрязает в мерзости. И ему, конечно, не повернуться, ибо дух его возропщет и сердце загниет, кроме того, на него нападет хандра. Что же? Меси грязь или не меси, все равно это грязь. Грешили мы или нет — какая от того польза на небесах? Во время, которое я потратил на мысли об этом, я бы мог нанизывать жемчуга для радости небесной. Вот почему записано: «Уклоняйся от зла, и делай добро» — отвратись совсем ото зла, не думай о нем, и твори добро. Ты ошибся? Тогда выравняй весы, сотвори доброе дело» *.

Проблема вины в психоанализе играет не меньшую роль, чем в религии. Иногда вина — один из главных симптомов. Человек чувствует вину из-за того, что не любит как следует родителей, неважно выполняет работу, задел чьи-то чувства. Вина переполняет сознание некоторых пациентов, и они реагируют на нее переживанием собственной неполноценности, развращенности и часто сознательным или неосознанным желанием быть наказанными. Обычно нетрудно обнаружить, что эта всепроникающая реакция вины является следствием авторитарной ориентации. Люди выразили бы свои чувства более правильно, сказав, что боятся — боятся наказания или, чаще, что их больше не любят те власти, по отношению к которым они проявили непослушание. В процессе анализа пациент постепенно начинает сознавать, что за его авторитарным ощущением вины скрывается другое чувство, исходящее от него самого, из его совести, в гуманистическом смысле слова. Допустим, пациент испытывает чувство вины из-за того, что ведет беспорядочную половую жизнь. На первом же этапе анализа выясняется, что в действительности он боится разоблачений и нападок со стороны родителей, жены, общественного мнения, церкви — короче говоря, со стороны всех тех, кто представляет власть. И только тогда он сможет осознать, что за автори-

* Isaac Meir de Ger, quoted in Time and Eternity, N. N. Glatzer, ed. (Schochen Books, 1946, p. 111).

тарным чувством вины скрывается иное чувство, а за его «любовными похождениями» на самом деле скрывается боязнь любви, неумение любить, неспособность к каким бы то ни было близким и ответственным отношениям. Он поймет, что его грех — это грех против самого себя, грех пустой растраты своей способности к любви.

Многие пациенты вовсе не терзаются чувством вины. Они жалуются на психогенные симптомы, депрессивное настроение, неспособность работать или недостаток счастья в браке. Но и здесь анализ обнаруживает скрытое ощущение вины. Пациент начинает понимать, что невротические симптомы не являются изолированными феноменами, с которыми можно иметь дело независимо от моральных проблем. Он осознает существование собственной совести и начинает внимать ее голосу.

Задача аналитика — помочь ему в этом осознании, но не в качестве авторитетного органа, не в качестве судьи, который вправе призвать пациента к ответу. Аналитик призван заботиться о пациенте, единственная власть, которой он облечен, это забота о пациенте и о собственной совести.

Когда пациент преодолевает авторитарные реакции на вину или перестает отрицать существование моральных проблем, мы наблюдаем новую реакцию, очень похожую на ту, которая характерна для гуманистического религиозного опыта. Роль аналитика в этом процессе весьма незначительна. Он может задавать вопросы, мешающие пациенту отстаивать свое одиночество и спасаться в жалости к себе или любыми другими способами. Он может ободрять пациента и придавать ему смелости, как прибавляет смелости присутствие любого симпатизирующего человеческого существа тому, кто чувствует страх. И он может помогать пациенту, проясняя определенные связи и переводя символический язык снов на язык нашей бодрствующей жизни. Но аналитик, как и любой другой человек, не может заменить пациенту происходящего в нем самом трудного процесса ощущения, чувства, восприятия того, что имеется в его душе. По сути дела, душевное искание может осуществляться и без аналитика, его может совершать любой человек, уверенный в собственных силах и готовый к боли. Большинству из нас удается проснуться в определенное время утром, если мы твердо решили накануне, что хотим проснуться именно в это вре-

мя. Пробудиться в том смысле, чтобы увидеть ранее сокрытое, труднее, но и этого можно достичь, если всерьез того пожелать. Ясно одно. Не существует книжных рецептов правильной жизни или счастья. Если мы научились внимать голосу совести и реагировать на него, это приводит не к удобному и убаюкивающему умственному или «душевному» покою, не к пассивному состоянию безмятежности и удовлетворения, но — к миру с собственной совестью и к постоянной чувствительности и готовности откликнуться на ее голос.

Я пытался показать в этой главе, что психоаналитическое врачевание души нацелено на то, чтобы помочь пациенту в достижении установки, которую можно назвать религиозной, в гуманистическом, а не авторитарном смысле слова. Психоаналитик стремится наделить человека способностью видеть истину, любить, быть свободным и ответственным, чувствительным к голосу совести. Но не описываю ли я здесь, спросит читатель, отношение, которое правильнее было бы назвать этическим, а не религиозным? Не упускаю ли я то, что как раз и отличает религиозное от этического? Думаю, что различие религиозного и этического в значительной степени, хотя и не полностью, носит чисто эпистемологический характер. Видимо, имеется фактор, общий для некоторых видов религиозного опыта, который выходит за границы этического *. Но чрезвычайно трудно, если вообще возможно, его сформулировать. Только те, кто испытал этот религиозный опыт, поймут формулировку, но они-то как раз в формулировках и не нуждаются. Эта трудность серьезнее, но по типу она не слишком отличается от проблемы выражения любого чувственного опыта в словесных символах; и мне хочется разъяснить, что я имею в виду под этим специфически религиозным опытом и каково его отношение к психоаналитическому процессу.

---

* Религиозный опыт, который я имею в виду, характерен для индийского религиозного опыта, христианского и еврейского мистицизма, пантеизма Спинозы. Я хотел бы заметить, что в полном противоречии с распространенным мнением, будто мистицизм является иррациональным типом религиозного опыта, он представляет — подобно индуизму, буддизму и спинозизму — высшее развитие рациональности в религиозном мышлении. Как формулирует Альберт Швейцер [21]: «Свободное от предпосылок рациональное мышление завершается мистицизмом» (*Schweitzer A.* Philosophy of Civilization. Macmillan & Co., 1949, p. 79).

Один из аспектов религиозного опыта — удивление, изумление, осознание жизни и собственного существования, загадка человеческого отношения к миру. Существование — мое собственное и других людей — не что-то само собою разумеющееся, это проблема; не ответ, но вопрос. Утверждение Сократа, что удивление есть начало всей мудрости, истинно не только в отношении мудрости, но и в отношении религиозного опыта. Тот, кто никогда не поражался, не смотрел на жизнь и собственное существование как на феномены, требующие ответов,— при этом, что парадоксально, единственными возможными ответами являются лишь новые вопросы,— вряд ли поймет, что такое религиозный опыт.

Еще одна черта религиозного опыта — то, что Пауль Тиллих[22] назвал «крайней заботой». Это не страстная забота о выполнении желаний; она связана скорее с удивлением — крайняя озабоченность смыслом жизни, самоосуществлением человека, выполнением задачи, которую ставит перед ним жизнь. Эта крайняя забота отодвигает на второй план все желания и цели, не способствующие благосостоянию души и осуществлению Я; в сущности, они оказываются незначимыми по сравнению с целями этой крайней заботы. Она с необходимостью исключает разделение священного и мирского, потому что мирское подчинено ей и формируется с ее помощью.

Кроме удивления и заботы в религиозном опыте имеется третий элемент, о котором яснее всего писали мистики. Это — единство, не только с собой и не только с другими, но со всей жизнью и, более того, со Вселенной. Некоторые сочтут, что это отношение, в котором отрицаются уникальность и индивидуальность Я, умаляется опыт самости. Парадоксальная природа данного отношения в том, что оно включает одновременно острое, даже болезненное осознание своего Я как отдельной и уникальной сущности и стремление вырваться за границы этой индивидуальной организации, быть единым со Всем. Религиозная установка в этом смысле есть одновременно и наиболее полный опыт индивидуальности, и его противоположность: это не смесь того и другого, но полярности; из напряжения между ними и возникает религиозный опыт. Это гордость, цельность и в то же время смиренность, вырастающая из переживания себя как всего лишь нити в ткани универсума.

Связан ли этот вид религиозного опыта с психоаналитическим процессом?

Я уже говорил, что последний предполагает крайнюю заботу. Столь же верно то, что он стремится пробудить в пациенте чувство удивления и вопрошания. Если это чувство разбужено, пациент найдет ответы самостоятельно. Если его нет, никакой ответ, данный психоаналитиком, пусть самый лучший и истинный, не принесет пользы. Удивление — самый важный терапевтический фактор в анализе. Пациент обычно считает свои реакции, желания и беспокойства чем-то само собой разумеющимся, интерпретирует свои беды как результат чужих действий, неудачи, склада своей личности и т. п. Поэтому эффект достигается не тем, что пациент усваивает новые теории о причинах своего несчастья; он овладевает способностью удивляться по-настоящему; он изумляется, открывая в себе вещи, о существовании которых и не подозревал.

Преодоление границ своего организованного Я — Эго — и соприкосновение с исключенной, отделенной частью самости — бессознательным тесно связаны с религиозным опытом преодоления индивидуации и чувством единства со Всем. Понятие бессознательного, однако, как я его здесь употребляю, отличается от его фрейдовского или юнговского вариантов.

По Фрейду, бессознательное — в основном то́ в нас, что дурно, подавлено — то́, что несовместимо с требованиями нашей культуры и нашего высшего Я. В системе Юнга бессознательное становится источником откровения, символом того, что на религиозном языке есть сам бог. С его точки зрения, уже тот факт, что мы подчинены диктату бессознательного, есть религиозный феномен. Думаю, что обе концепции бессознательного суть односторонние искажения истины. Наше бессознательное — то есть та часть самости, которая исключена из организованного Эго, которое мы отождествляем с нашим Я,— содержит и низшее и высшее, и худшее и лучшее. Мы должны подходить к бессознательному не как к богу, которому следует поклоняться, и не как к дракону, которого следует убить, но со смирением, с глубоким чувством юмора; видеть эту другую часть нас самих такой, как она есть, без ужаса, но и без благоговения. Мы обнаруживаем в себе желания, страхи, идеи, мысли, которые были исключены из нашей сознательной организации и которые мы видели в других, но не в се-

бе. Верно, что мы можем реализовать только ограниченную часть всех заключенных в нас возможностей. Многие другие мы должны исключить, поскольку без такого исключения не смогли бы прожить нашу короткую и ограниченную жизнь. Но вне пределов конкретной организации Эго существуют все человеческие способности, фактически вся в целом человечность. Когда мы соприкасаемся с этой отделенной частью, мы сохраняем индивидуацию структуры нашего Эго, но воспринимаем это уникальное и индивидуализированное Эго только как одну из бесконечного числа версий; подобно этому, капля отличается от всех других капель и все же похожа на них, являясь частным модусом одного океана.

Входя в соприкосновение с этим отдельно существующим миром бессознательного, мы заменяем принцип подавления принципом проникновения и интеграции. Подавление есть акт силы, отсечения, «закона и порядка». Оно разрушает связь между нашим Эго и неорганизованной жизнью, из которой Эго возникает, и делает наше Я чем-то законченным, неразвивающимся и мертвым. Отказываясь от подавления, мы позволяем себе ощутить процесс живого, поверить в жизнь, а не в порядок.

Нельзя закончить обсуждение религиозной функции психоанализа — каким бы неполным оно ни было,— не упомянув об очень важном моменте. Я имею в виду одно из наиболее частых и серьезных возражений против метода Фрейда, а именно что отдельному человеку уделяется при его применении слишком много времени и сил. Думаю, что нет лучшего свидетельства гения Фрейда, чем его совет не торопиться, помогая человеку достичь свободы и счастья. Просвещение, увенчав гуманистическое направление в западной цивилизации, подчеркнуло достоинство и уникальность индивида как высшую ценность. Но интеллектуальная атмосфера в наше время уже не та, что прежде. Мы склонны мыслить в терминах массового производства и технических нововведений, и, пока речь идет о товарах, это приемлемо. Но перенесенные на проблему человека и в область психиатрии идеи массового производства и поклонения технике разрушают само основание, которое делает производство вещей — лучших по своему качеству и в большем количестве — в принципе осмысленным.

ПСИХОАНАЛИЗ — УГРОЗА ДЛЯ РЕЛИГИИ?

ак я пытался показать выше, мы можем ответить на этот вопрос, различив авторитарную и гуманистическую религии, а также «советы по приспособлению» и «исцеление души». Но я пока не рассматривал различные аспекты религии: одни из них подвергаются воздействию со стороны психоанализа и других факторов современной культуры, а другие остаются незатронутыми. Хотелось бы обсудить следующие аспекты: 1) переживание, 2) научно-магический аспект, 3) ритуал, 4) семантический аспект.

Под переживанием я имею в виду религиозное чувство и служение. Основатели всех великих восточных и западных религий считали высшей целью жизни заботу о человеческой душе и раскрытие сил любви и разума. Психоанализ не представляет здесь какой-то угрозы, напротив, он во многом способствует достижению этой цели. Этому аспекту не угрожают и другие науки. Нельзя себе представить, чтобы какое-то открытие, сделанное в естествознании, могло стать угрозой для религиозного чувства. Наоборот, углубляющееся понимание природы Вселенной, в которой мы живем, только способствует такому чувству, делает человека более смиренным и полагающимся на собственные силы существом. Что касается социальных наук, понимание природы человека и законов его существования скорее помогает развитию религиозной установки, чем угрожает ей.

Для религии опасность представляет не наука, а практика повседневного существования. Здесь человек перестал заниматься поисками высшей цели в жизни и сделал из себя инструмент, служащий экономической машине, его же руками и построенной. Он заботится об эффективности и успехе, а не о счастье и развитии души. Если говорить точнее, в наибольшей степени религиозной установке угрожает то, что я называю «рыночной ориентацией» современного человека *.

Рыночная ориентация стала доминировать только в

* См. главу о рыночной ориентации в книге: «Man for Himself».

нашу эпоху. На рынке личностей появляются все профессии, занятия и статусы. Наниматель, нанимаемые и свободная рабочая сила — все они зависят от тех, кто будет пользоваться их услугами.

Здесь, как и на рынке товаров, *потребительной* стоимости недостаточно, чтобы определить *меновую* стоимость. «Личностный фактор» важнее, чем умения, а в оценке рыночной стоимости он очень часто играет решающую роль. Хотя и верно, что даже самая привлекательная личность не может обойтись без каких-то умений,— иначе наша экономическая система не могла бы функционировать,— редко когда успех приносят исключительно умение и честность. Формула успеха включает и такие компоненты, как «продавать себя», «ломать собственную личность», «быть здравым», «амбиция», «добродушие», «агрессивность» и т. д., проштампованные на упаковке, в которую завернута пользующаяся успехом личность. Важны также и другие неосязаемые вещи, такие, как происхождение, клубы, связи и влияние; они рассматриваются, так или иначе, в качестве достоинств предлагаемого товара. Исповедовать религию и практиковать ее — одно из требований, необходимых для достижения успеха. Каждая профессия и сфера имеет свой выигрышный личностный тип. Продавец, банкир, прораб и камердинер — каждый из них по-своему и в разной степени отвечает предъявляемым требованиям, но их роли узнаваемы, они подходят под установленную мерку, они «требуются».

Отношение человека к себе неизбежно обусловливается этими стандартами успеха. Чувство собственного достоинства основывается главным образом на том, сколько стоят человеческие способности и какое применение они находят в обществе; достоинство зависит от его продажной стоимости на рынке, или мнения, которое имеется у других о «привлекательности» того или иного человека. Человек чувствует себя товаром, предназначенным привлекать покупателей на самых благоприятных, дорогих условиях. Чем выше предлагаемая цена, тем выше устанавливаемая ценность. Человек-товар с надеждой выставляет бирку, пытается выделиться из ассортимента, лежащего на прилавке, он старается быть достойным самого дорогого ценника; но если его не замечают, а других берут, то он может быть обвинен в неполноценности и никчемности. Какими бы высокими ни были его человеческие качества

и умения, ему может не повезти, и тогда его обвинят в том, что он вышел из моды.

С раннего детства человек узнает, что быть модным — значит пользоваться спросом и что ему тоже придется «выйти» на рынок личностей. Но добродетели, которым человек научен,— честолюбие, чувствительность к чужому настроению, способность приспособиться к требованиям других — носят слишком общий характер, чтобы обеспечить успех. Он обращается к популярной литературе, газетам, фильмам за более конкретными образцами и находит лучшие, последние модели для подражания.

Ничего удивительного, что в этих условиях чувство самоценности человека жестоко страдает. Условия для самоуважения — не в его власти. Человек зависит от других в одобрении и постоянной потребности в одобрении; неизбежным результатом являются беспомощность и неуверенность. В рыночной ориентации человек теряет тождество с собою; он становится отчужденным от себя.

Если высшая ценность человека — успех, если любовь, истина, справедливость, нежность, милосердие ему не нужны, то, даже *проповедуя* эти идеалы, он не будет к ним *стремиться*. Полагая, что поклоняется богу любви, он в действительности поклоняется идолу — идеализации его реальных целей, порожденных рыночной ориентацией. Те, кого заботит одно только выживание религии и церквей, могут использовать эту ситуацию. Человек ищет приют в церкви и религии, потому что внутренняя пустота заставляет его искать какое-нибудь убежище. Но проповедь человеком религии не означает, что он религиозен.

Те же, кто заботится о религиозном чувстве,— неважно, являются эти люди религиозными или нет,— не будут очень уж радоваться переполненным церквам и новообращенным. Они подвергнут самой резкой критике мирскую практику и признают, что именно самоотчуждение человека, его безразличие к себе и другим, коренящееся во всей нашей мирской культуре,— а вовсе не психология или любая другая наука — являются реальными угрозами для религиозной установки.

Совершенно иным является воздействие научного прогресса на *научно-магический* аспект религии.

В первых попытках выжить человеку мешали и недостаточное понимание сил природы, и относительная беспомощность в их использовании. Человек выдвигал тео-

рии о природе и изобретал, чтобы совладать с нею, определенные действия, которые становились частью его религии. Я называю этот аспект религии научно-магическим, потому что общее с наукой здесь — понимание природы с целью развития техники успешного манипулирования ею. Пока человеческое познание и способность управлять природой были недостаточно развиты, этот аспект религии с необходимостью играл очень важную роль в мышлении человека. Удивляясь движению звезд, росту деревьев, наводнениям и землетрясениям, человек выдвигал гипотезы, объяснявшие эти происшествия по аналогии со своим человеческим опытом. Он предполагал, что за этими событиями стоят боги и демоны, точно так же, как объяснял происшествия в своей собственной жизни волей определенных лиц и человеческими отношениями. При неразвитости производительных сил в сельском хозяйстве и промышленности он вынужден был молить богов о помощи. Если он нуждался в дожде, он молился о дожде. Если нуждался в лучшем урожае, молился богиням плодородия. Если боялся наводнений и землетрясений, молился тем богам, которых считал ответственными за эти беды. По сути дела, история религии дает нам возможность судить об уровне развития науки и техники, достигнутом в различные исторические периоды. Человек обращался к богам, чтобы они удовлетворили те практические нужды, которые он не мог обеспечить самостоятельно, а то, о чем он не просил, уже находилось, следовательно, в его власти. Чем глубже человек понимает природу и чем в большей степени он ею овладевает, тем меньшей становится нужда в религии как средстве научного объяснения и магического управления природой. Если человечество способно накормить всех, ему не нужно молиться о хлебе насущном. Человек может достичь этого своими силами. Западная религия сделала этот научно-магический аспект неотъемлемой частью своей системы и тем самым противопоставила себя прогрессивному развитию научного знания. Великие религии Востока поступили иначе. Они всегда различали те части религии, которые имели дело с человеком, и те ее аспекты, которые пытались объяснить природу. Вопросы, которые на Западе вызывали яростные споры, за которые преследовали,— такие, как конечен ли мир, вечна ли Вселенная и другие,— обсуждались в индуизме и буддизме с юмором

и иронией. Будда, когда его спрашивали об этом, отвечал снова и снова: «Не знаю и не хочу знать, потому что, каким бы ни был ответ, он не имеет отношения к единственно важной проблеме: как облегчить человеческие страдания». Тем же духом пронизан один из гимнов Ригведы [23]:

> Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
> Откуда родилось, откуда это творение?
> Далее боги (появились) посредством сотворения
> этого (мира).
> Так кто же знает, откуда он появился?
> Откуда это творение появилось:
> Может, само создало себя, может, нет —
> Тот, кто надзирает над этим (миром)
> на высшем небе,
> Только он знает *или же не знает* *.

С развитием научного мышления и прогрессом в промышленности и сельском хозяйстве конфликт между утверждениями религии и наукой неизбежно обостряется. Антирелигиозные аргументы Просвещения были по большей части направлены не против религиозной установки, но против притязаний религии на то, что ее «научные» утверждения следует принимать на веру. В последние годы делалось множество попыток — со стороны как религиозных деятелей, так и некоторых ученых — показать, что конфликт между религиозными взглядами и последними достижениями в естествознании не столь велик, как полагали еще пятьдесят лет назад. Огромное количество данных было выдвинуто в поддержку этого тезиса. Но я думаю, что при этом было упущено главное. Даже если кто-то скажет, что иудео-христианский взгляд на происхождение мира не менее оправдан в качестве научной гипотезы, чем любой другой, этот аргумент будет касаться «научной» стороны религии, а не собственно религиозной. Важны не гипотезы о природе и ее творении, а благо человеческой души; и сегодня это столь же истинно, как во времена Вед или Будды.

В предыдущих главах я не касался *ритуалистического* аспекта религии, хотя ритуалы — один из важнейших элементов во всякой религии. Психоаналитики обращали на ритуал особое внимание, поскольку это обещало новые

* Ригведа. Избранные гимны. М., 1972, с. 263.

проникновения в природу его религиозных форм. Было обнаружено, что пациенты определенного типа выполняют личные ритуалы, не имеющие ничего общего с их религиозным мышлением или практикой и в то же время, видимо, очень напоминающие религиозные формы. Психоаналитическое исследование может показать, что вынужденное ритуалистическое поведение есть результат сильных аффектов, которые сами по себе не очевидны для пациента и с которыми он справляется, сам того не сознавая, с помощью ритуала. В частном случае, ритуале омовения, мы обнаруживаем, что это — попытка избавиться от глубокого чувства вины; последнее вызвано не реальными действиями пациента, а неосознаваемыми им разрушительными импульсами. В ритуале омовения постоянно нейтрализуется разрушение, которое человек бессознательно планирует и которое ни в коем случае не должно достигнуть его сознания. Человек нуждается в этом ритуале, чтобы справиться с чувством вины. Если он знает о существовании разрушительного импульса, то может иметь с ним дело непосредственно и, понимая его источник, в конце концов ослабить его до приемлемого уровня. Вынужденный ритуал выполняет неоднозначную функцию. Он и защищает пациента от непереносимого чувства вины, но и увековечивает эти импульсы, не имея с ними дела напрямую.

Неудивительно, что психоаналитики, которые занимались религиозными ритуалами, были поражены сходством личных навязчивых ритуалов, которые наблюдали у своих пациентов, с социально детерминированными церемониями, обнаруживаемыми в религии. Они думали, что религиозные ритуалы имеют тот же механизм, что и невроз навязчивых состояний, и искали бессознательные влечения, такие, например, как разрушительная ненависть к фигуре отца, представленной богом, которая, как они полагали, должна быть или прямо выражена, или отвращена в ритуале. Несомненно, психоаналитики сделали здесь важное открытие о природе религиозных ритуалов, даже если их конкретные объяснения не во всем оказались правильными. Но, поглощенные исследованием патологических феноменов, они иногда не замечали, что ритуалы не обязательно носят иррациональный характер, как это имеет место в неврозе навязчивых состояний; они не различали иррациональные ритуалы, основанные на

подавлении иррациональных импульсов, и *ритуалы рациональные,* имеющие совершенно иную природу.

Мы нуждаемся не только в системе ориентации, которая придает какой-то смысл нашему существованию и которую мы можем разделять с другими людьми; мы нуждаемся также в том, чтобы выразить нашу приверженность преобладающим ценностям с помощью общих *действий.* Вообще говоря, ритуал — это *общее для многих действие, выражающее общие стремления, которые имеют основания в общих ценностях.*

Рациональный ритуал отличается от иррационального прежде всего по функции; он не *отвращает* подавленные импульсы, но *выражает* стремления, которые индивид считает ценными. Следовательно, у него нет того навязчиво-вынужденного характера, которым отличается иррациональный ритуал; если последний не выполняется хотя бы раз, подавленное угрожает вырваться, и поэтому любая ошибка порождает сильное беспокойство. Ошибки в выполнении рационального ритуала не имеют последствий; о невыполнении можно сожалеть, но уж никак его не бояться. Фактически иррациональный ритуал всегда можно распознать по той степени страха, который возникает при любой ошибке в его выполнении.

Простыми примерами современных светских рациональных ритуалов являются наши привычки здороваться с другими людьми, награждать артистов аплодисментами, почтительно относиться к умершим * и многие другие.

Религиозные ритуалы не всегда иррациональны. Религиозный ритуал омовения может быть понят как осмысленное и рациональное выражение внутреннего очищения, без какого-либо компонента навязчивости или иррациональности, как символическое выражение нашего желания внутренней чистоты, выполняемое как ритуал, подготовляющий к деятельности, которая требует полной концентрации и преданности. Далее, такие ритуалы, как пост, религиозная брачная церемония, прак-

---

* Эти простые ритуалы не обязательно рациональны. Например, в ритуалах, связанных со смертью, могут иметь место в большей или меньшей степени подавленные иррациональные элементы, мотивирующие ритуал; например, сверхкомпенсация за подавленную враждебность по отношению к умершему, реакция на сильный страх смерти и магические попытки защитить себя от этой опасности.

тика концентрации и медитации, могут быть совершенно рациональными и не нуждаются в анализе, кроме разве что анализа, нацеленного на понимание вкладываемого в них смысла.

Подобно тому как символический язык снов и мифов является частной формой выражения мыслей и чувств с помощью образов чувственного опыта, ритуал является символическим выражением мыслей и чувств с помощью *действия*.

Вклад психоанализа в понимание ритуалов состоит в выявлении психологических оснований потребности в ритуальном действии; психоанализ также различил те ритуалы, которые являются навязчивыми и иррациональными, и те, которые выражают нашу общую приверженность идеалам.

Какова сегодня ситуация с ритуалистическим аспектом религии? Практикующий религиозный человек участвует в разнообразных ритуалах своей церкви, и, несомненно, именно это — одна из наиболее важных причин для ее посещения. Поскольку современный человек почти не имеет возможности разделять с другими людьми действия по служению, любая форма ритуала обладает громадной привлекательностью, даже если она никак не связана с важнейшими чувствами и стремлениями, бытующими в повседневной жизни.

Вожди в авторитарных политических системах хорошо понимают потребность в общих ритуалах и предлагают новые формы политически окрашенных церемоний, которые удовлетворяют эту потребность и привязывают средних граждан к новой политической вере. В современных демократических культурах ритуалов немного. Неудивительно поэтому, что потребность в ритуалистической практике принимает самые разнообразные формы. Эту нужду в совместном действии выражают изощренные ритуалы в ложах, ритуалы, связанные с патриотическим почитанием государства, ритуалы вежливого поведения и многие другие; однако зачастую это лишь признак оскудения цели служения и разрыв с идеалами, официально признанными религией и этикой. Привлекательность братских организаций, как и поглощенность подобающим поведением, описываемым в книжках по этикету, убедительно доказывает, насколько велика потребность современного человека в новых ритуалах; это доказывает и

пустоту тех ритуалов, которые он сегодня продолжает выполнять.

Потребность в ритуале неоспорима, и она крайне недооценивается. Все выглядит так, как будто перед нами альтернатива: либо мы станем религиозными людьми, будем совершать бессмысленные ритуалы, либо будем жить, вообще не удовлетворяя этой потребности. Если бы изобретение ритуалов было простым делом, мы бы создали новые гуманистические ритуалы. Такие попытки уже предпринимались глашатаями религии Разума в XVIII столетии, квакерами [24] с их рациональными гуманистическими ритуалами, это пробовали делать и маленькие гуманистические общины. Но ритуалы не производятся подобно промышленным товарам. Они зависят от существования подлинных общих ценностей, и только в той мере, в какой такие ценности возникают и становятся частью человеческой реальности, мы можем ожидать появления значимых рациональных ритуалов.

Обсуждая смысл ритуалов, мы затронули уже четвертый аспект религии — *семантический*. Религия в своих учениях, как и в ритуалах, говорит на языке, отличном от нашего обыденного языка,— на языке символов. Сущность символического языка в том, что внутренние переживания, мысли и чувства выражаются таким образом, как если бы они были чувственными ощущениями. Все мы «говорим» на этом языке, пусть даже это происходит только во сне. Однако язык снов ничем не отличается от того языка, который используется в мифах и религиозном мышлении. Символический язык — единственный универсальный язык, который знает человечество. Это язык древних мифов и язык снов наших современников. Он одинаков в Индии, Китае, Нью-Йорке и Париже *. В обществах, где первой заботой было понимание внутренних переживаний, на этом языке не только говорили, его также и понимали. В нашей культуре, хотя на нем и говорят во сне, понимают его редко. Непонимание заключается главным образом в том, что содержание символического языка принимается за реальные события в царстве вещей; их не трактуют как символическое выра-

* Справедливость данного утверждения прекрасно продемонстрирована Джозефом Кэмпбеллом [25] в его книге: *Campbell J.* The Hero with a Thousand Faces (Bollingen Foundation, Inc., 1949).

жение опыта души. По этой причине сны считаются бессмысленными продуктами воображения, а религиозные мифы — ребячьими понятиями о реальности.

Именно Фрейд возродил для нас этот забытый язык, открыл путь к пониманию особенностей символического языка и выявил его структуру и значение. Одновременно он показал, что язык религиозных мифов, в сущности, не отличается от языка снов, будучи осмысленным выражением значимых переживаний. И хотя верно, что его интерпретация снов и мифов узка, поскольку преувеличивает значение сексуального влечения, тем не менее он заложил основания для нового понимания религиозных символов в мифе, догме и ритуале. Это постижение языка символов — не возврат к религии, однако ведет к новому взгляду на глубокую и значимую мудрость, выраженную с помощью религии в символическом языке.

Итак, ответ на вопрос, что составляет сегодня угрозу для религии, зависит от того, какой конкретно аспект религии имеется в виду. Основная тема предыдущих глав — доказательство того, что религиозная проблема — это не проблема бога, но проблема человека; религиозные формулировки и символы являются попыткой выразить определенные виды человеческого опыта. Важна здесь сама природа данного опыта. Символическая система — лишь намек, из которого мы можем сделать выводы о подлинной человеческой реальности. К сожалению, дискуссия вокруг религии со времен Просвещения уделяла главное внимание утверждению или отрицанию веры в бога, а не определенным человеческим установкам. «Верите ли вы в существование бога?» — этот вопрос имел решающее значение для религиозных людей, а отрицание бога стало позицией тех, кто сражался против церкви. Но легко увидеть, что многие проповедники веры в бога являются по своей человеческой установке идолопоклонниками или лишены веры, в то время как некоторые наиболее пылкие «атеисты», посвятив свои жизни благу человечества, делам братства и любви, обнаруживают веру и глубокую религиозность. Акцент на утверждении или отрицании символа «бог» мешает пониманию религиозной проблемы как проблемы человеческой и препятствует развитию человеческого отношения к миру, которое можно назвать религиозным в гуманистическом смысле.

Делались многочисленные попытки сохранить символ

«бог», придав ему смысл, который бы отличался от традиционно монотеистического. Одним из выдающихся примеров является теология Спинозы. Используя строго теологический язык, Спиноза дает определение «бога», близкое к его отрицанию, в смысле иудеохристианской традиции. Однако он все еще очень связан с той духовной атмосферой, в которой символ «бог» представляется необходимым, и не сознает, что своим определением отрицает существование бога.

В сочинениях многих теологов и философов XIX столетия и нашего времени можно заметить похожие попытки оставить слово «бог», наделив его смыслом, фундаментально отличным от того, который вкладывали в него библейские пророки или христианские и еврейские теологи средних веков. Нет нужды спорить с ними, хотя не сводится ли все к сохранению символа, значение которого имеет чисто исторический характер? Как бы то ни было, несомненно одно. Реально наличествует не конфликт между верой в бога и «атеизмом», но конфликт между гуманистической религиозной установкой и подходом, который равен идолопоклонству, независимо от того, каким образом последний выражается — или каким образом маскируется — в сознательном мышлении.

Употребление слова «бог» проблематично даже со строго монотеистической точки зрения. Библия настаивает, что человек не должен пытаться сотворить образ бога. Несомненно, одним из аспектов этого повеления является табу, охраняющее благоговейное почитание бога. Другой же аспект — в представлении о боге как символе всего, что есть в человеке, и в то же время всего, чем человек не является; как символе духовной реальности, которую мы можем стремиться осуществить в себе, но не можем описать или определить. Бог подобен горизонту, ставящему предел нашему взгляду. Наивному уму он представляется чем-то реальным, чем-то, что можно потрогать; однако заниматься поисками горизонта — значит искать миражи. Когда движемся мы, горизонт отступает, но все же остается границей, и никогда не станет *вещью,* которой можно завладеть. Идея о неопределимости бога ясно выражена в библейской истории о явлении бога Моисею. Моисей, на которого возложена задача говорить с сынами Израилевыми и вести их из плена к свободе, однако знающий о духе рабства и идолопоклонства, в котором они

жили, говорит богу: «Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: я есмь сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: сущий послал меня к вам» (Исх. 3:13—14).

Смысл этих слов еще более проясняется, когда мы внимательно прочитаем древнееврейский текст: ehje asher ehje — «Я есть сущий, который есть сущий». Моисей спрашивает у бога его имя, потому что имя — это что-то, что можно ухватить и чему можно поклоняться. Бог на всем протяжении Исхода делает уступки Моисею и называет свое имя. Но в этом имени скрыта глубокая ирония. Оно выражает процесс бытия, а не что-то конечное, что можно назвать подобно вещи. Смысл текста был бы передан правильно в следующем переводе: «Мое имя БЕЗЫМЯННЫЙ».

В развитии христианской и еврейской теологии мы наблюдаем повторяющиеся попытки достичь более чистого понятия о боге, избегающего и следа положительного описания или определения (Плотин, Маймонид) [26]. Как говорит великий немецкий мистик Майстер Экхарт [27], «то, что называют богом, не бог; то, что не называют богом, более бог, чем то, что им называют» *.

С точки зрения монотеизма, доведенного до его логического завершения, спорить о природе бога невозможно; никто не вправе считать, что обладает каким-то знанием о боге, которое позволяет ему критиковать или осуждать других или претендовать на исключительную правильность собственной идеи бога. Религиозная нетерпимость, столь характерная для западных религий, возникает именно из таких претензий. С психологической точки зрения, она вырастает из отсутствия веры или отсутствия любви и оказывает уничтожающее воздействие на религиозное развитие, приводя к новой форме идолопоклонства. Образ бога сотворяется уже не в дереве и камне, но в словах, и люди начинают поклоняться «святыне». Исаия критиковал это искажение монотеизма в следующих словах: «Почему мы постимся, а ты не видишь? смиряем души свои, а ты не знаешь?» — Вот, в день поста вашего вы исполняете волю вашу и требуете тяжких трудов от других. Вот, вы поститесь для ссор и распрей

* *Pfeiffer Fr.* Meister Eckhart (1857).

и для того, чтобы дерзкою рукою бить других; вы не поститесь в это время так, чтобы голос ваш был услышан на высоте. Таков ли тот пост, который я избрал, день, в который томит человек душу свою, когда гнет голову свою, как тростник, и подстилает под себя рубище и пепел? Это ли назовешь постом и днем, угодным господу? Вот пост, который я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся. Тогда откроется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро возрастет, и правда твоя пойдет пред тобою, и слава господня будет сопровождать тебя» (Ис. 58: 3—8).

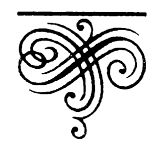
Ветхий завет и особенно пророки столь же озабочены отрицанием — борьбой с идолопоклонством, как и утверждением — признанием бога. Но озабочены ли проблемой идолопоклонства *мы?* Мы проявляем к ней интерес, когда находим, что какие-то «первобытные люди» поклоняются идолам из дерева и камня, и делаем при этом вид, что мы выше такого поклонения, что мы решили проблему идолопоклонства, поскольку не поклоняемся более ни одному из этих традиционных символов. Мы забываем, что сущность идолопоклонства не в поклонении тому или иному конкретному идолу, но в особом человеческом отношении. Это отношение можно описать как обожествление вещей, частностей и повиновение им. Существует и прямо противоположное человеческое отношение, в нем жизнь человека посвящена осуществлению высших принципов жизни — принципов любви и разума, решению задачи становления того, что человек есть потенциально,— существа, созданного по подобию божию. Идолами бывают не только изображения в камне и дереве. Идолами могут стать слова, машины, вожди, государство, власть и политические группы. Наука и мнение ближних тоже могут быть идолами; для многих идолом стал сам бог.

Не пришло ли время прекратить споры о боге и вместо этого объединиться в деле разоблачения современных форм идолопоклонства? Сегодня это — не Баал и Астарта, это — обожествление государства и власти в странах с авторитарным режимом; и обожествление машины и успеха в нашей собственной культуре, угрожающее наи-

более ценным духовным обретениям человека. Религиозные мы люди или нет, верим мы в необходимость новой религии или же в религию без религии либо в продолжение иудеохристианской традиции,— в той мере, в какой мы заботимся о сущности, а не о внешнем, о переживании, а не о слове, о человеке, а не о церкви,— мы можем объединиться в твердом отрицании идолопоклонства и найти, возможно, в этом отрицании больше общей веры, чем в любых утвердительных суждениях о боге. И, конечно, так мы обретем больше смирения и братской любви.

Альбер Камю

МИФ О СИЗИФЕ
Эссе об абсурде



Паскалю Пиа [1]

АБСУРДНОЕ РАССУЖДЕНИЕ

Душа, не стремись к вечной жизни,
Но постарайся исчерпать то, что возможно.

Пиндар. Пифийские песни (III, 62—63) [2]

На нижеследующих страницах речь пойдет о чувстве абсурда, обнаруживаемом в наш век повсюду,— о чувстве, а не о философии абсурда, собственно говоря, нашему времени неизвестной. Элементарная честность требует с самого начала признать, чем эти страницы обязаны некоторым современным мыслителям. Нет смысла скрывать, что я буду их цитировать и обсуждать на протяжении всей этой работы.

Стоит в то же время отметить, что абсурд, который до сих пор принимали за вывод, берется здесь в качестве исходного пункта. В этом смысле мои размышления предварительны: нельзя сказать, к какой позиции они приведут. Здесь вы найдете только чистое описание болезни духа, к которому пока не примешаны ни метафизика, ни вера. Таковы пределы книги, такова ее единственная предвзятость.

АБСУРД И САМОУБИЙСТВО

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить,— значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ. И если верно, как того хотел Ницше, что заслуживающий уважения философ должен служить примером, то понятна и значимость ответа — за ним последуют определенные действия. Эту очевидность чует сердце, но в нее необходимо вникнуть, чтобы сделать ясной для ума.

Как определить бóльшую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить дóлжно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей [3] отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отрекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли — не все ли равно? Словом, вопрос это пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению, жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. Как на него ответить? По-видимому, имеются всего два метода осмысления всех существенных проблем — а таковыми я считаю лишь те, которые грозят смертью или удесятеряют страстное желание жить,— это методы Ла Палисса [4] и Дон Кихота. Только в том случае, когда очевидность и восторг уравновешивают друг друга, мы получаем доступ и к эмоциям, и к ясности. При рассмотрении столь скромного и в то же время столь заряженного патетикой предмета классическая диалектическая ученость должна усту-

пить место более непритязательной установке ума, опирающейся как на здравый смысл, так и на симпатию.

Самоубийство всегда рассматривалось исключительно в качестве социального феномена. Мы же, напротив, с самого начала ставим вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида. Самоубийство подготавливается в безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков [5]. Сам человек ничего о нем не знает, но в один прекрасный день стреляется или топится. Об одном самоубийце-домоправителе мне говорили, что он сильно изменился, потеряв пять лет назад дочь, что эта история его «подточила». Трудно найти более точное слово. Стоит мышлению начаться, и оно уже подтачивает. Поначалу роль общества здесь невелика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать. Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света.

Причин для самоубийства много, и самые очевидные из них, как правило, не самые действенные. Самоубийство редко бывает результатом рефлексии (такая гипотеза, впрочем, не исключается). Развязка наступает почти всегда безотчетно. Газеты сообщают об «интимных горестях» или о «неизлечимой болезни». Такие объяснения вполне приемлемы. Но стоило бы выяснить, не был ли в тот день равнодушен друг отчаявшегося — тогда виновен именно он. Ибо и этой малости могло быть достаточно, чтобы горечь и скука, скопившиеся в сердце самоубийцы, вырвались наружу *.

Но если трудно с точностью зафиксировать мгновение, неуловимое движение, в котором избирается смертный жребий, то намного легче сделать выводы из самого деяния. В известном смысле, совсем как в мелодраме, самоубийство равносильно признанию. Покончить с собой — значит признаться, что жизнь кончена, что она сделалась непонятной. Не будем, однако, проводить далеких аналогий, вернемся к обыденному языку. Признается попросту, что «жить не стоит». Естественно, жить всегда нелегко. Мы продолжаем совершать требуемые

* Воспользуемся случаем, чтобы отметить относительность рассуждений, проводимых в этом эссе: самоубийство может быть связано с куда более уважительными причинами. Примером могут служить политические самоубийства, которые совершались «из протеста» во время китайской революции.

от нас действия по самым разным причинам, прежде всего в силу привычки. Добровольная смерть предполагает, пусть инстинктивное, признание ничтожности этой привычки, осознание отсутствия какой бы то ни было причины для продолжения жизни, понимание бессмысленности повседневной суеты, бесполезности страдания.

Каково же это смутное чувство, лишающее ум необходимых для жизни грез? Мир, который поддается объяснению, пусть самому дурному,— этот мир нам знаком. Но если Вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную. Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию.

Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда. В принципе для человека, который не жульничает с самим собой, действия регулируются тем, что он считает истинным. В таком случае вера в абсурдность существования должна быть руководством к действию. Правомерен вопрос, поставленный ясно и без ложного пафоса: не следует ли за подобным заключением быстрейший выход из этого смутного состояния? Разумеется, речь идет о людях, способных жить в согласии с собой.

В такой ясной постановке проблема кажется простой и вместе с тем неразрешимой. Ошибочно было бы полагать, будто простые вопросы вызывают столь же простые ответы, а одна очевидность с легкостью влечет за собой другую. Если подойти к проблеме с другой стороны, независимо от того, совершают люди самоубийство или нет, кажется априорно ясным, что может быть всего лишь два философских решения: «да» и «нет». Но это слишком уж просто. Есть еще и те, кто непрестанно вопрошает, не приходя к однозначному решению. Я далек от иронии: речь идет о большинстве. Понятно также, что многие, отвечающие «нет», действуют так, словно сказали «да». Если принять ницшеанский критерий, они так или иначе говорят «да». И наоборот, самоубийцы часто уверены

в том, что жизнь имеет смысл. Мы постоянно сталкиваемся с подобными противоречиями. Можно даже сказать, что противоречия особенно остры как раз в тот момент, когда столь желанна логика. Часто сравнивают философские теории с поведением тех, кто их исповедует. Но среди мыслителей, отказывавших жизни в смысле, никто, кроме рожденного литературой Кириллова, возникшего из легенды Перегрина *[6] и проверявшего гипотезу Жюля Лекье [7], не находился в таком согласии с собственной логикой, чтобы отказаться и от самой жизни. Шутя, часто ссылаются на Шопенгауэра, прославлявшего самоубийство за пышной трапезой. Но здесь не до шуток. Не так уж важно, что трагедия не принимается всерьез; подобная несерьезность в конце концов выносит приговор самому человеку.

Итак, стоит ли полагать, столкнувшись с этими противоречиями и этой темнотой, будто нет никакой связи между возможным мнением о жизни и деянием, совершаемым, чтобы ее покинуть? Не будем преувеличивать. В привязанности человека к миру есть нечто более сильное, чем все беды мира. Тело принимает участие в решении ничуть не меньше ума, и оно отступает перед небытием. Мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить. Тело сохраняет это опережение в беге дней, понемногу приближающем наш смертный час. Наконец, суть противоречия заключается в том, что я назвал бы «уклонением», которое одновременно и больше, и меньше «развлечения» Паскаля [8]. Уклонение от смерти — третья тема моего эссе — это надежда. Надежда на жизнь иную, которую требуется «заслужить», либо уловки тех, кто живет не для самой жизни, а ради какой-нибудь великой идеи, превосходящей и возвышающей жизнь, наделяющей ее смыслом и предающей ее.

Все здесь путает нам карты. Исподволь утверждалось, будто взгляд на жизнь как на бессмыслицу равен утверждению, что она не стоит того, чтобы ее прожить. На деле между этими суждениями нет никакой необходимой связи. Просто должно не поддаваться замешательству, разладу и непоследовательности, а прямо идти

* Мне доводилось слышать об одном сопернике Перегрина, послевоенном писателе, который, завершив свою первую книгу, покончил с собой, желая привлечь внимание. Внимание он привлек, но книга оказалась слабой.

к подлинным проблемам. Самоубийство совершают потому, что жить не стоит,— конечно, это истина, но истина бесплодная, трюизм. Разве это проклятие существования, это изобличение жизни во лжи суть следствия того, что у жизни нет смысла? Разве абсурдность жизни требует того, чтобы от нее бежали — к надежде или к самоубийству? Вот что нам необходимо выяснить, проследить, понять, отбросив все остальное. Ведет ли абсурд к смерти? Эта проблема первая среди всех других, будь то методы мышления или бесстрастные игрища духа. Нюансы, противоречия, всеобъясняющая психология, умело привнесенная «духом объективности»,— все это не имеет ничего общего с этим страстным исканием. Ему потребно неправильное, то есть логичное, мышление. Это нелегко дается. Всегда просто быть логичным, но почти невозможно быть логичным до самого конца. Столь же логичным, как самоубийцы, идущие до конца по пути своего чувства. Размышление по поводу самоубийства позволяет мне поставить единственную проблему, которая меня интересует: существует ли логика, приемлемая вплоть до самой смерти? Узнать это я смогу только с помощью рассуждения, свободного от хаоса страстей и исполненного светом очевидности. Так намечается начало рассуждения, которое я называю абсурдным. Многие начинали его, но я пока не знаю, шли ли они до конца.

Когда Карл Ясперс, показав невозможность мысленно конституировать единство мира, восклицает: «Этот предел ведет меня к самому себе, туда, где я уже не прячусь за объективной точкой зрения, сводящейся к совокупности моих представлений; туда, где ни я сам, ни экзистенция другого не могут стать для меня объектами»,— он вслед за многими другими напоминает о тех безводных пустынях, где мышление приближается к своим границам. Конечно, он говорит вслед за другими, но сколь поспешно стремится покинуть эти пределы! К этому последнему повороту, колеблющему основания мышления, приходят многие люди, в том числе и самые незаметные. Они отрекаются от всего, что им дорого, что было их жизнью. Другие, аристократы духа, тоже отрекаются, но идут к самоубийству мышления, откровенно бунтуя против мысли. Усилий требует как раз противоположное: сохранять, насколько возможно, ясность мысли, пытаться рассмотреть вблизи образовавшиеся на окраинах мышле-

ния причудливые формы. Упорство и проницательность — таковы привилегированные зрители этой абсурдной и бесчеловечной драмы, где репликами обмениваются надежда и смерть. Ум может теперь приступить к анализу фигур этого элементарного и вместе изощренного танца, прежде чем оживить их своей собственной жизнью.

АБСУРДНЫЕ СТЕНЫ

Подобно великим произведениям искусства, глубокие чувства значат всегда больше того, что вкладывает в них сознание. В привычных действиях и мыслях обнаруживаются неизменные симпатии или антипатии души, они прослеживаются в выводах, о которых сама душа ничего не знает. Большие чувства таят в себе целую вселенную, которая может быть величественной или жалкой; они высвечивают некий мир, наделенный своей собственной аффективной атмосферой. Есть целые вселенные ревности, честолюбия, эгоизма или щедрости. Вселенная предполагает наличие метафизической системы или установки сознания. То, что верно в отношении отдельных чувств, тем более верно для лежащих в их основании эмоций. Они неопределенны и смутны, но в то же время «достоверны»; столь же отдаленны, сколь и «наличны» — подобно эмоциям, дающим нам переживание прекрасного или пробуждающим чувство абсурда.

Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной наготе, в тусклом свете своей атмосферы. Заслуживает внимания сама эта неуловимость. Судя по всему, другой человек всегда остается для нас непознанным, в нем всегда есть нечто не сводимое к нашему познанию, ускользающее от него. Но *практически* я знаю людей и признаю их таковыми по поведению, совокупности их действий, по тем следствиям, которые порождаются в жизни их поступками. Все недоступные анализу иррациональные чувства также могут *практически* определяться, *практически* оцениваться, объединяться по своим последствиям в порядке умопостижения. Я могу уловить и пометить все их лики, дать

очертания вселенной каждого чувства. Даже в сотый раз увидев одного актера, я не стану утверждать, будто знаю его лично. И все же, когда я говорю, что знаю его несколько лучше, увидев в сотый раз и попытавшись суммировать все им сыгранное, в моих словах есть доля истины. Это парадокс, а вместе с тем и притча. Мораль ее в том, что человек определяется разыгрываемыми им комедиями ничуть не меньше, чем искренними порывами души. Речь идет о чувствах, которые нам недоступны во всей своей глубине; но они частично отражаются в поступках, в установках сознания, необходимых для того или иного чувства. Понятно, что тем самым я задаю метод. Но это — метод анализа, а не познания. Метод познания предполагает метафизическую доктрину, которая заранее определяет выводы, вопреки всем заверениям в беспредпосылочности метода. С первых страниц книги нам известно содержание последних, причем связь их является неизбежной. Определяемый здесь метод передает чувство невозможности какого бы то ни было истинного познания. Он дает возможность перечислить видимости, прочувствовать душевный климат.

Быть может, нам удастся раскрыть неуловимое чувство абсурдности в различных, но все же родственных мирах умопостижения, искусства жизни и искусства как такового. Мы начинаем с атмосферы абсурда. Конечной же целью является постижение вселенной абсурда и той установки сознания, которая высвечивает в мире этот неумолимый лик.

Начало всех великих действий и мыслей ничтожно. Великие деяния часто рождаются на уличном перекрестке или у входа в ресторан. Так и с абсурдом. Родословная абсурдного мира восходит к нищенскому рождению. Ответ «ни о чем» на вопрос, о чем мы думаем, в некоторых ситуациях есть притворство. Это хорошо знакомо влюбленным. Но если ответ искренен, если он передает то состояние души, когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утерянное звено, то здесь как будто проступает первый знак абсурдности.

Бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же

ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки. «Начинается» — вот что важно. Скука является результатом машинальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз и идет о самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто «забота» [9].

Изо дня в день нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительна эта непоследовательность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем сáмым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд *.

Стоит спуститься на одну ступень ниже — и мы попадаем в чуждый нам мир. Мы замечаем его «плотность», видим, насколько чуждым в своей независимости от нас является камень, с какой интенсивностью нас отрицает природа, самый обыкновенный пейзаж. Основанием любой красоты является нечто нечеловеческое. Стоит понять это, и окрестные холмы, мирное небо, кроны деревьев тут же теряют иллюзорный смысл, который мы им придавали. Отныне они будут удаляться, превращаясь в некое подобие потерянного рая. Сквозь тысячелетия восходит к

* Но не в собственном смысле слова. Речь идет не об определении, а о *перечислении* тех чувств, что приводят к абсурду. Завершив перечисление, мы тем самым еще не исчерпали абсурда.

нам первобытная враждебность мира. Он становится непостижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения. Становясь самим собой, мир ускользает от нас. Расцвеченные привычкой, декорации становятся тем, чем они были всегда. Они удаляются от нас. Подобно тому, как за обычным женским лицом мы неожиданно открываем незнакомку, которую любили месяцы и годы, возможно, настанет пора, когда мы станем стремиться к тому, что неожиданно делает нас столь одинокими. Но время еще не пришло, и пока что у нас есть только эта плотность и эта чуждость мира — этот абсурд.

Люди также являются источником нечеловеческого. В немногие часы ясности ума механические действия людей, их лишенная смысла пантомима явственны во всей своей глупости. Человек говорит по телефону за стеклянной перегородкой; его не слышно, но видна бессмысленная мимика. Возникает вопрос: зачем же он живет? Отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, эта «тошнота», как говорит один современный автор,— это тоже абсурд. Точно так же нас тревожит знакомый незнакомец, отразившийся на мгновение в зеркале или обнаруженный на нашей собственной фотографии,— это тоже абсурд...

Наконец, я подхожу к смерти и тем чувствам, которые возникают у нас по ее поводу. О смерти все уже сказано, и приличия требуют сохранять здесь патетический тон. Но что удивительно: все живут так, словно «ничего не знают». Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном смысле слова, является лишь то, что пережито, осознано. У нас есть опыт смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает. Меланхолические условности неубедительны. Ужасает математика происходящего. Время страшит нас своей доказательностью, неумолимостью своих расчетов. На все прекрасные рассуждения о душе мы получали от него убедительные доказательства противоположного. В неподвижном теле, которое не отзывается даже на пощечину, души нет. Элементарность и определенность происходящего составляют содержание абсурдного чувства. В мертвенном свете рока становится очевидной бесполез-

ность любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы a priori.

Обо всем этом уже не раз говорилось. Я ограничусь самой простой классификацией и укажу лишь на темы, которые само собой разумеются. Они проходят сквозь всю литературу и философию, наполняют повседневные разговоры. Нет нужды изобретать что-либо заново. Но необходимо удостовериться в их очевидности, чтобы суметь поставить основополагающий вопрос. Повторю еще раз, меня интересуют не столько проявления абсурда, сколько следствия. Если мы удостоверились в фактах, то какими должны быть следствия, куда нам идти? Добровольно умереть или же, несмотря ни на что, надеяться? Но прежде всего необходимо хотя бы вкратце рассмотреть, как осмыслялась эта ситуация в прошлом.

Первое дело разума — отличать истинное от ложного. Однако стоит мышлению заняться рефлексией, как сразу же обнаруживается противоречие. Здесь не помогут никакие убеждения. В ясности и элегантности доказательств никто на протяжении стольких веков не превзошел Аристотеля: «В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно,— они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным. Если же они будут делать исключение — в первом случае для противоположного утверждения, заявляя, что только оно одно не истинно, а во втором — для собственного утверждения, заявляя, что только оно одно не ложно,— то приходится предполагать бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, ибо утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности» [10].

Этот порочный круг является лишь первым в том ряду, который приводит погрузившийся в самого себя разум к головокружительному водовороту. Сама простота этих парадоксов делает их неизбежными. Каким бы словесным играм и логической акробатике мы ни предавались, понять — значит прежде всего унифицировать. Даже в

своих наиболее развитых формах разум соединяется с бессознательным чувством, желанием ясности. Чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому, наложить на него свою печать. Вселенная кошки отличается от вселенной муравья. Трюизм «всякая мысль антропоморфна» не имеет иного смысла. В стремлении понять реальность разум удовлетворен лишь в том случае, когда ему удается свести ее к мышлению. Если бы человек мог признать, что и вселенная способна любить его и страдать, он бы смирился. Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то разум был бы счастлив. В сравнении с таким счастьем миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели, и утверждать вместе с Парменидом реальность Единого (каким бы оно ни было), как мы впадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть. Так возникает второй порочный круг. Его вполне достаточно для того, чтобы погасить наши надежды.

Речь снова идет об очевидных вещах. Повторю еще раз, что они интересуют меня не сами по себе, а с точки зрения тех последствий, которые из них выводятся. Мне известна и другая очевидность: человек смертен. Но можно пересчитать по пальцам тех мыслителей, которые сделали из этого все выводы. Точкой отсчета данного эссе можно считать этот разрыв между нашим воображаемым знанием и знанием реальным, между практическим согласием и симулируемым незнанием, из-за которого мы спокойно уживаемся с идеями, которые перевернули бы всю нашу жизнь, если бы мы их пережили во всей их истинности. В безысходной противоречивости разума мы улавливаем раскол, отделяющий нас от собственных наших творений. Пока разум молчит, погрузившись в недвижный мир надежд, все отражается и упорядочивается в единстве его ностальгии. Но при первом же движении этот мир дает

трещину и распадается: познание остается перед бесконечным множеством блестящих осколков. Можно прийти в отчаяние, пытаясь собрать их заново, восстанавливая первоначальное единство, приносившее покой нашим сердцам. Столько веков исследований, столько самоотречения мыслителей, а в итоге все наше познание оказывается тщетным. Кроме профессиональных рационалистов, все знают сегодня о том, что истинное познание безнадежно утрачено. Единственной осмысленной историей человеческого мышления является история следовавших друг за другом покаяний и признаний в собственном бессилии.

Действительно, о чем, по какому поводу я мог бы сказать: «Я это знаю!» О моем сердце — ведь я ощущаю его биение и утверждаю, что оно существует. Об этом мире — ведь я могу к нему прикоснуться и опять-таки полагать его существующим. На этом заканчивается вся моя наука, все остальное — мыслительные конструкции. Стоит мне попытаться уловить это «Я», существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами. Я могу обрисовать один за другим образы, в которых оно выступает, прибавить те, что даны извне: образование, происхождение, пылкость или молчаливость, величие или низость и т. д. Но образы эти не складываются в единое целое. Вне всех определений всегда остается само сердце. Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я навсегда отчужден от самого себя. В психологии, как и в логике, имеются многочисленные истины, но нет Истины. «Познай самого себя» Сократа [11] ничем не лучше «будь добродетелен» наших проповедников: в обоих случаях обнаруживаются лишь наши тоска и неведение. Это — бесплодные игры с великими предметами, оправданными ровно настолько, насколько приблизительны наши о них представления.

Шероховатость деревьев, вкус воды — все это тоже мне знакомо. Запах травы и звезды, иные ночи и вечера, от которых замирает сердце,— могу ли я отрицать этот мир, всемогущество коего я постоянно ощущаю? Но всем земным наукам не убедить меня в том, что это — мой мир. Вы можете дать его детальное описание, можете научить меня его классифицировать. Вы перечисляете его законы, и в жажде знания я соглашаюсь, что все они истинны.

Вы разбираете механизм мира — и мои надежды крепнут. Наконец, вы учите меня, как свести всю эту чудесную и многокрасочную вселенную к атому, а затем и к электрону. Все это прекрасно, я весь в ожидании. Но вы толкуете о невидимой планетной системе, где электроны вращаются вокруг ядра, вы хотите объяснить мир с помощью одного-единственного образа. Я готов признать, что это — недоступная для моего ума поэзия. Но стоит ли негодовать по поводу собственной глупости? Ведь вы уже успели заменить одну теорию на другую. Так наука, которая должна была наделить меня всезнанием, оборачивается гипотезой, ясность затемняется метафорами, недостоверность разрешается произведением искусства. К чему тогда мои старания? Мягкие линии холмов, вечерний покой научат меня куда большему. Итак, я возвращаюсь к самому началу, понимая, что с помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь тем самым к пониманию мира. Мое знание мира не умножится, даже если мне удастся прощупать все его потаенные извилины. А вы предлагаете выбор между описанием, которое достоверно, но ничему не учит, и гипотезой, которая претендует на всезнание, однако недостоверна. Отчужденный от самого себя и от мира, вооруженный на любой случай мышлением, которое отрицает себя в самый миг собственного утверждения,— что же это за удел, если я могу примириться с ним, лишь отказавшись от знания и жизни, если мое желание всегда наталкивается на непреодолимую стену? Желать — значит вызывать к жизни парадоксы. Все устроено так, чтобы рождалось это отравленное умиротворение, дающее нам беспечность, сон сердца или отречение смерти.

По-своему интеллект также говорит мне об абсурдности мира. Его оппонент, каковым является слепой разум, может сколько угодно претендовать на полную ясность — я жду доказательств и был бы рад получить их. Но, несмотря на вековечные претензии, несмотря на такое множество людей, красноречивых и готовых убедить меня в чем угодно, я знаю, что все доказательства ложны. Для меня нет счастья, если я о нем не знаю. Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть,

состоящую в том, что он порабощен миром. Судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное — и так до конца его дней. Но когда к нему возвращается ясность видения, чувство абсурда высвечивается и уточняется.

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и исступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека, и от мира. Пока он — единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в той безмерной вселенной, где мне выпал жребий жить. Остановимся на этом подробнее. Если верно, что мои отношения с жизнью регулируются абсурдом, если я проникаюсь этим чувством, когда взираю на мировой спектакль, если я утверждаюсь в мысли, возлагающей на меня обязанность искать знание, то я должен пожертвовать всем, кроме достоверности. И, чтобы удержать ее, я должен все время иметь ее перед глазами. Прежде всего я должен подчинить достоверности свое поведение и следовать ей во всем. Я говорю здесь о честности. Но прежде я хотел бы знать: может ли мысль жить в этой пустыне?

Мне уже известно, что мысль иногда навещала эту пустыню. Там она нашла хлеб свой, признав, что ранее питалась призраками. Так возник повод для нескольких насущных тем человеческой рефлексии.

Абсурдность становится болезненной страстью с того момента, как осознается. Но можно ли жить такими страстями, можно ли принять основополагающий закон, гласящий, что сердце сгорает в тот самый миг, как эти страсти пробуждаются в нем? Мы не ставим пока этого вопроса, хотя он занимает в нашем эссе центральное место. Мы еще вернемся к нему.

Познакомимся сначала с темами и порывами, родившимися в пустыне. Достаточно их перечислить, сегодня они хорошо известны. Всегда имелись защитники прав иррационального. Традиция так называемого «униженного мышления» никогда не прерывалась. Критика рационализ-

ма проводилась столько раз, что к ней, кажется, уже нечего добавить. Однако наша эпоха свидетельствует о возрождении парадоксальных систем, вся изобретательность которых направлена на то, чтобы расставить разуму ловушки. Тем самым как бы признается первенство разума. Но это не столько доказательство эффективности разума, сколько свидетельство жизненности его надежд. В историческом плане постоянство этих двух установок показывает, что человек разрывается двумя стремлениями: с одной стороны, он стремится к единству, а с другой — ясно видит те стены, за которые не способен выйти.

Атаки на разум, пожалуй, никогда не были столь яростными, как в настоящее время. После великого крика Заратустры: «Случай — это старейшая знать мира, которую возвратил я всем вещам... когда учил, что ни над ними, ни через них никакая вечная воля — не хочет» [12]; после болезни и смерти Кьеркегора, «той болезни, у которой последнее есть смерть и смерть в которой есть последнее» [13], последовали другие, знаменательные и мучительные, темы абсурдной мысли. Или, по крайней мере,— этот нюанс немаловажен — темы иррациональной и религиозной мысли. От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову [14], от феноменологов к Шелеру [15], в логическом и в моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждает царственный путь разума и пытается отыскать некий подлинный путь истины. Я исхожу здесь из того, что основные мысли этого круга известны и пережиты. Какими бы ни были или не могли быть их притязания, все они отталкивались от неизреченной вселенной, где царствуют противоречие, антиномия, тревога или бессилие. Общими для них являются и вышеперечисленные темы. Стоит отметить, что и для них важны прежде всего следствия из открытых ими истин. Это настолько важно, что заслуживает особого внимания. Но пока что речь пойдет только об их открытиях и первоначальном опыте. Мы рассмотрим только те положения, по которым они полностью друг с другом согласны. Было бы самонадеянно разбирать их философские учения, но вполне возможно, да и достаточно, дать почувствовать общую для них атмосферу.

Хайдеггер хладнокровно рассматривает удел человеческий и объявляет, что существование ничтожно. Единственной реальностью на всех ступенях сущего становится «забота». Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий миг страха. Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, «в которой обнаруживает себя экзистенция». Этот профессор философии пишет без всяких колебаний и наиабстрактнейшим в мире языком: «Конечный и ограниченный характер человеческой экзистенции первичнее самого человека». Он проявляет интерес к Канту, но лишь с тем, чтобы показать ограниченность «чистого разума». Вывод, в терминах хайдеггеровского анализа: «миру больше нечего предложить пребывающему в тревоге человеку». Как ему кажется, забота настолько превосходит в отношении истинности все категории рассудка, что только о ней он и помышляет, только о ней ведет речь. Он перечисляет все ее обличья: скука, когда банальный человек ищет, как бы ему обезличиться и забыться; ужас, когда ум предается созерцанию смерти. Хайдеггер не отделяет сознания от абсурда. Сознание смерти является зовом заботы, и «экзистенция обращена тогда к самой себе в своем собственном зове посредством сознания». Это голос самой тревоги, заклинающий экзистенцию «вернуться к самой себе из потерянности в анонимном существовании». Хайдеггер полагает также, что нужно не спать, а бодрствовать до самого конца. Он держится этого абсурдного мира, клянет его за бренность и ищет путь среди развалин.

Ясперс отрекается от любой онтологии: ему хочется, чтобы мы перестали быть «наивными». Он знает, что выход за пределы смертной игры явлений нам недоступен. Ему известно, что в конце концов разум терпит поражение, и он подолгу останавливается на перипетиях истории духа, чтобы безжалостно разоблачить банкротство любой системы, любой всеспасительной иллюзии, любой проповеди. В этом опустошенном мире, где доказана невозможность познания, где единственной реальностью кажется ничто, а единственно возможной установкой — безысходное отчаяние, Ясперс занят поисками нити Ариадны, ведущей к божественным тайнам.

В свою очередь Шестов на всем протяжении своего

изумительного монотонного труда, неотрывно обращенного к одним и тем же истинам, без конца доказывает, что даже самая замкнутая система, самый универсальный рационализм всегда спотыкаются об иррациональность человеческого мышления. От него не ускользают все те иронические очевидности и ничтожнейшие противоречия, которые обесценивают разум. И в истории человеческого сердца, и в истории духа его интересует один-единственный, исключительный предмет. В опыте приговоренного к смерти Достоевского, в ожесточенных авантюрах ницшеанства, проклятиях Гамлета или горьком аристократизме Ибсена [16] он выслеживает, высвечивает и возвеличивает бунт человека против неизбежности. Он отказывает разуму в основаниях, он не сдвинется с места, пока не окажется посреди блеклой пустыни с окаменевшими достоверностями.

Самый, быть может, привлекательный из всех этих мыслителей — Кьеркегор на протяжении по крайней мере части своего существования не только искал абсурд, но и жил им. Человек, который восклицает: «Подлинная немота не в молчании, а в разговоре»,— с самого начала утверждается в том, что ни одна истина не абсолютна и не может сделать существование удовлетворительным. Дон Жуан от познания, он умножал псевдонимы и противоречия, писал одновременно «Назидательные речи» и «Дневник соблазнителя», учебник циничного спиритуализма. Он отвергает утешения, мораль, любые принципы успокоения. Он выставляет на всеобщее обозрение терзания и неусыпную боль своего сердца в безнадежной радости распятого, довольного своим крестом, созидающего себя в ясности ума, отрицании, комедиантстве, своего рода демонизме. Этот лик, нежный и насмешливый одновременно, эти пируэты, за которыми следует крик из глубины души,— таков сам дух абсурда в борьбе с превозмогающей его реальностью. Авантюра духа, ведущая Кьеркегора к милым его сердцу скандалам, также начинается в хаосе лишенного декораций опыта, передаваемого им во всей его первозданной бессвязности.

В совершенно ином плане, а именно с точки зрения метода, со всеми крайностями такой позиции, Гуссерль [17] и феноменологи восстановили мир в его многообразии и отвергли трансцендентное могущество разума. Вселенная духа тем самым неслыханно обогатилась. Лепесток

розы, межевой столб или человеческая рука приобрели такую же значимость, как любовь, желание или законы тяготения. Теперь мыслить — не значит унифицировать, сводить явления к какому-то великому принципу. Мыслить — значит научиться заново видеть, стать внимательным; это значит управлять собственным сознанием, придавать, на манер Пруста, привилегированное положение каждой идее и каждому образу. Парадоксальным образом все привилегировано. Любая мысль оправдана предельной осознанностью. Будучи более позитивным, чем у Кьеркегора и Шестова, гуссерлианский подход тем не менее с самого начала отрицает классический метод рационализма, кладет конец несбыточным надеждам, открывает интуиции и сердцу все поле феноменов, в богатстве которых есть что-то нечеловеческое. Это путь, ведущий ко всем наукам и в то же время ни к одной. Иначе говоря, средство здесь оказывается важнее цели. Речь идет просто о «познавательной установке», а не об утешении. По крайней мере поначалу.

Как не почувствовать глубокое родство всех этих умов? Как не увидеть, что их притягивает одно и то же не всем доступное и горькое место, где больше нет надежды? Я хочу, чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилен перед криком сердца. Поиски пробужденного этим требованием ума ни к чему, кроме противоречий и неразумия, не приводят. То, что я не в силах понять, неразумно. Мир населен такими иррациональностями. Я не понимаю уникального смысла мира, а потому он для меня безмерно иррационален. Если бы можно было хоть единожды сказать: «это ясно», то все было бы спасено. Но эти мыслители с завидным упорством провозглашают, что нет ничего ясного, повсюду хаос, что человек способен видеть и познавать лишь окружающие его стены.

Здесь все эти точки зрения сходятся и пересекаются. Дойдя до своих пределов, ум должен вынести приговор и выбрать последствия. Таковыми могут быть самоубийство и возражение. Но я предлагаю перевернуть порядок исследования и начать со злоключений интеллекта, чтобы затем вернуться к повседневным действиям. Для этого нам нет нужды покидать пустыню, в которой рождается данный опыт. Мы должны знать, к чему он ведет. Человек сталкивается с иррациональностью мира. Он чувствует, что желает счастья и разумности. Абсурд рождается в

этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира. Это мы должны все время удерживать в памяти, не упускать из виду, поскольку с этим связаны важные для жизни выводы. Иррациональность, человеческая ностальгия и порожденный их встречей абсурд — вот три персонажа драмы, которую необходимо проследить от начала до конца со всей логикой, на какую способна экзистенция.

ФИЛОСОФСКОЕ САМОУБИЙСТВО

Чувство абсурда не равнозначно понятию абсурда. Чувство лежит в основании, это точка опоры. Оно не сводится к понятию, исключая то краткое мгновение, когда чувство выносит приговор вселенной. Затем чувство либо умирает, либо сохраняется. Мы объединили все эти темы. Но и здесь мне интересны не труды, не создавшие их мыслители — критика потребовала бы другой формы и другого места,— но то общее, что содержится в их выводах. Возможно, между ними существует бездна различий, но у нас есть все основания считать, что созданный ими духовный пейзаж одинаков. Одинаково звучит и тот крик, которым завершаются все эти столь непохожие друг на друга научные изыскания. У вышеупомянутых мыслителей ощутим общий духовный климат. Вряд ли будет преувеличением сказать, что это — убийственная атмосфера. Жить под этим удушающим небом — значит либо уйти, либо остаться. Необходимо знать, как уходят и почему остаются. Так определяется мною проблема самоубийства, и с этим связан мой интерес к выводам экзистенциальной философии.

Но я хотел бы ненадолго свернуть с прямого пути. До сих пор абсурд описывался нами извне. Однако мы можем задать вопрос о том, насколько ясно это понятие, провести анализ его значения, с одной стороны, и его следствий — с другой.

Если я обвиню невиновного в кошмарном преступлении, если заявлю добропорядочному человеку, что он вожделеет к собственной сестре, то мне ответят, что это

абсурд. В этом возмущении есть что-то комическое, но для него имеется и глубокое основание. Добропорядочный человек указывает на антиномию между тем актом, который я ему приписываю, и принципами всей его жизни. «Это — абсурд» означает «это невозможно», а кроме того, «это противоречиво». Если вооруженный ножом человек атакует группу автоматчиков, я считаю его действие абсурдным. Но оно является таковым только из-за диспропорции между намерением и реальностью, из-за противоречия между реальными силами и поставленной целью. Равным образом мы расценим как абсурдный приговор, противопоставив ему другой, хотя бы внешне соответствующий фактам. Доказательство от абсурда также осуществляется путем сравнения следствий данного рассуждения с логической реальностью, которую стремятся установить. Во всех случаях, от самых простых до самых сложных, абсурдность тем больше, чем сильнее разрыв между терминами сравнения. Есть абсурдные браки, вызовы судьбе, злопамятства, молчания, абсурдные войны и абсурдные перемирия. В каждом случае абсурдность порождается сравнением. Поэтому у меня есть все основания сказать, что чувство абсурдности рождается не из простого исследования факта или впечатления, но врывается вместе со сравнением фактического положения дел с какой-то реальностью, сравнением действия с лежащим за пределами этого действия миром. По существу, абсурд есть раскол. Его нет ни в одном из сравниваемых элементов. Он рождается в их столкновении.

Следовательно, с точки зрения интеллекта я могу сказать, что абсурд не в человеке (если подобная метафора вообще имеет смысл) и не в мире, но в их совместном присутствии. Пока это единственная связь между ними. Если держаться очевидного, то я знаю, чего хочет человек, знаю, что ему предлагает мир, а теперь еще могу сказать, что их объединяет. Нет нужды вести дальнейшие раскопки. Тому, кто ищет, достаточно одной-единственной достоверности. Дело за тем, чтобы вывести из нее все следствия.

Непосредственное следствие есть одновременно и правило метода. Появление этой своеобразной триады не представляет собой неожиданного открытия Америки. Но у нее то общее с данными опыта, что она одновремен-

но бесконечно проста и бесконечно сложна. Первой в этом отношении характеристикой является неделимость: уничтожить один из терминов триады — значит уничтожить всю ее целиком. Помимо человеческого ума нет абсурда. Следовательно, вместе со смертью исчезает и абсурд, как и все остальное. Но абсурда нет и вне мира. На основании данного элементарного критерия я могу считать понятие абсурда существенно важным и полагать его в качестве первой истины. Так возникает первое правило вышеупомянутого метода: если я считаю нечто истинным, я должен его сохранить. Если я намерен решить какую-то проблему, то мое решение не должно уничтожать одну из ее сторон. Абсурд для меня единственная данность. Проблема в том, как выйти из него, а также в том, выводится ли с необходимостью из абсурда самоубийство. Первым, и по сути дела единственным, условием моего исследования является сохранение того, что меня уничтожает, последовательное соблюдение всего того, что я считаю сущностью абсурда. Я определил бы ее как противостояние и непрерывную борьбу.

Проводя до конца абсурдную логику, я должен признать, что эта борьба предполагает полное отсутствие надежды (что не имеет ничего общего с отчаянием), неизменный отказ (его не нужно путать с отречением) и осознанную неудовлетворенность (которую не стоит уподоблять юношескому беспокойству). Все, что уничтожает, скрывает эти требования или идет вразрез с ними (прежде всего это уничтожающее раскол согласие), разрушает абсурд и обесценивает предлагаемую установку сознания. Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются.

Очевидным фактом морального порядка является то, что человек — извечная жертва своих же истин. Раз признав их, он уже не в состоянии от них отделаться. За все нужно как-то платить. Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда. Человек без надежды, осознав себя таковым, более не принадлежит будущему. Это в порядке вещей. Но в равной мере ему принадлежат и попытки вырваться из той вселенной, творцом которой он является. Все предшествующее обретает смысл только в свете данного парадокса. Поучительно посмотреть и на тот способ выведения следствий, к которому, исходя из

критики рационализма, прибегали мыслители, признавшие атмосферу абсурда.

Если взять философов-экзистенциалистов, то я вижу, что все они предлагают бегство. Их аргументы довольно своеобразны; обнаружив абсурд среди руин разума, находясь в замкнутой, ограниченной вселенной человека, они обожествляют то, что их сокрушает, находя основание для надежд в том, что лишает всякой надежды. Эта принудительная надежда имеет для них религиозный смысл. На этом необходимо остановиться.

В качестве примера я проанализирую здесь несколько тем, характерных для Шестова и Кьеркегора. Ясперс дает нам типичный пример той же установки, но превращенной в карикатуру. В дальнейшем я это поясню. Мы видели, что Ясперс бессилен осуществить трансценденцию, не способен прозондировать глубины опыта,— он осознал, что вселенная потрясена до самых оснований. Идет ли он дальше, выводит ли по крайней мере все следствия из этого потрясения основ? Он не говорит ничего нового. В опыте он не нашел ничего, кроме признания собственного бессилия. В нем отсутствует малейший предлог для привнесения какого-либо приемлемого первоначала. И все же, не приводя никаких доводов (о чем он сам говорит), Ясперс разом утверждает трансцендентное бытие опыта и сверхчеловеческий смысл жизни, когда пишет: «Не показывает ли нам это крушение, что по ту сторону всякого объяснения и любого возможного истолкования стоит не ничто, но бытие трансценденции». Неожиданно, одним слепым актом человеческой веры, все находит свое объяснение в этом бытии. Оно определяется Ясперсом как «непостижимое единство общего и частного». Так абсурд становится богом (в самом широком смысле слова), а неспособность понять превращается во всеосвещающее бытие. Это рассуждение совершенно нелогично. Его можно назвать скачком. Как все это ни парадоксально, вполне можно понять, почему столь настойчиво, с таким беспредельным терпением Ясперс делает опыт трансцендентного неосуществимым. Ибо чем дальше он от этого опыта, чем более опустошен, тем реальнее трансцендентное, поскольку та страстность, с какой оно утверждается, прямо пропорциональна пропасти, которая разверзается между его способностью объяснять и иррациональностью мира. Кажется даже, что Ясперс тем яростнее обру-

шивается на предрассудки разума, чем радикальнее разум объясняет мир. Этот апостол униженной мысли ищет средства возрождения всей полноты бытия в самом крайнем самоуничижении.

Такого рода приемы знакомы нам из мистики. Они не менее законны, чем любые другие установки сознания. Но сейчас я поступаю так, словно принял некую проблему всерьез. У меня нет предрассудков по поводу значимости данной установки или ее поучительности. Мне хотелось бы только проверить, насколько она отвечает поставленным мною условиям, достойна ли она интересующего меня конфликта. Поэтому я возвращаюсь к Шестову. Один комментатор передает заслуживающее внимания высказывание этого мыслителя: «Единственный выход там, где для человеческого ума нет выхода. Иначе к чему нам бог? К богу обращаются за невозможным. Для возможного и людей достаточно». Если у Шестова есть философия, то она резюмируется этими словами. Потому что, обнаружив под конец своих страстных исканий фундаментальную абсурдность всякого существования, он не говорит: «Вот абсурд», но заявляет: «Вот бог, к нему следует обратиться, даже если он не соответствует ни одной из наших категорий». Во избежание недомолвок, русский философ даже добавляет, что этот бог может быть злобным и ненавистным, непостижимым и противоречивым. Но чем безобразнее его лик, тем сильнее его всемогущество. Величие бога в его непоследовательности. Его бесчеловечность оказывается доказательством его существования. Необходимо броситься в бога, и этим скачком избавиться от рациональных иллюзий. Поэтому для Шестова принятие абсурда и сам абсурд единовременны. Констатировать абсурд — значит принять его, и вся логика Шестова направлена на то, чтобы выявить абсурд, освободить дорогу безмерной надежде, которая из него следует. Еще раз отмечу, что такой подход правомерен. Но я упрямо обращаюсь здесь лишь к одной проблеме, со всеми ее последствиями. В мои задачи не входит исследование патетического мышления или акта веры. Этому я могу посвятить всю оставшуюся жизнь. Я знаю, что рационалиста будет раздражать подход Шестова, чувствую также, что у Шестова свои основания восставать против рационализма. Но я хочу знать лишь одно: верен ли Шестов заповедям абсурда.

Итак, если признать, что абсурд противоположен надежде, то мы видим, что для Шестова экзистенциальное мышление хотя и предполагает абсурд, но демонстрирует его лишь с тем, чтобы тут же его развеять. Вся утонченность мысли оказывается здесь патетическим фокусничеством. С другой стороны, когда Шестов противопоставляет абсурд обыденной морали и разуму, он называет его истиной и искуплением. Фундаментом такого определения абсурда является, таким образом, выраженное Шестовым одобрение. Если признать, что все могущество понятия абсурда коренится в его способности разбивать наши изначальные надежды, если мы чувствуем, что для своего сохранения абсурд требует несогласия, то ясно, что в данном случае абсурд потерял свое настоящее лицо, свой по-человечески относительный характер, чтобы слиться с непостижимой, но в то же время приносящей покой вечностью. Если абсурд и существует, то лишь во вселенной человека. В тот миг, когда понятие абсурда становится трамплином в вечность, оно теряет связь с ясностью человеческого ума. Абсурд перестает быть той очевидностью, которую человек констатирует, не соглашаясь с нею. Борьба прекращается. Абсурд интегрирован человеком, и в этом единении утеряна его сущность: противостояние, разрыв, раскол. Этот скачок является увёрткой. Шестов цитирует Гамлета: The time is out of joint[18], страстно надеясь, что слова эти были произнесены специально для него. Но Гамлет говорил их, а Шекспир писал совсем по другому поводу. Иррациональное опьянение и экстатическое призвание лишают абсурд ясности видения. Для Шестова разум — тщета, но есть и нечто сверх разума. Для абсурдного ума разум тоже тщетен но нет ничего сверх разума.

Этот скачок, впрочем, позволяет нам лучше понять подлинную природу абсурда. Нам известно, что абсурд предполагает равновесие, что он в самом сравнении, а не в одном из терминов сравнения. Перенося всю тяжесть на один из терминов, Шестов нарушает равновесие. Наше желание понять, наша ностальгия по абсолюту объяснимы ровно настолько, насколько мы способны понимать и объяснять все многообразие вещей. Тщетны абсолютные отрицания разума. У разума свой порядок, в нем он вполне эффективен. Это порядок человеческого опыта. Вот почему мы хотим полной ясности. Если мы не в состоя-

нии сделать все ясным, если отсюда рождается абсурд, то это происходит как раз при встрече эффективного, но ограниченного разума с постоянно возрождающимся иррациональным. Негодуя по поводу гегелевских утверждений типа «движение Солнечной системы совершается согласно неизменным законам, законам разума», яростно ополчаясь на спинозовский рационализм, Шестов делает правомерный вывод о тщете разума. Отсюда следует естественный, хотя и неоправданный поворот к утверждению превосходства иррационального *. Но переход не очевиден, поскольку к данному случаю применимы понятия предела и плана. Законы природы значимы в известных пределах, за которыми они оборачиваются против самих себя и порождают абсурд. В дескриптивном плане, независимо от оценки их истинности в качестве объяснений, они также вполне законны. Шестов приносит все это в жертву иррациональному. Исключение требования ясности ведет к исчезновению абсурда — вместе с одним из терминов сравнения. Абсурдный человек, напротив, не прибегает к такого рода уравнениям. Он признает борьбу, не испытывает ни малейшего презрения к разуму и допускает иррациональное. Его взгляд охватывает все данные опыта, и он не предрасположен совершать скачок, не зная заранее его направления. Он знает одно: в его сознании нет более места надежде.

То, что ощутимо у Льва Шестова, еще в большей мере характерно для Кьеркегора. Конечно, у такого писателя нелегко найти ясные определения. Но несмотря на внешнюю противоречивость его писаний, за псевдонимами, игрой, насмешкой сквозь все его труды проходит некое предчувствие (а одновременно и боязнь) той истины, что заканчивается взрывом в последних его произведениях: Кьеркегор тоже совершает скачок. Христианство, которым он был так запуган в детстве, возвращается под конец в самом суровом виде. И для Кьеркегора антиномия и парадокс оказываются критериями религии. То, что когда-то приводило в отчаяние, придает теперь жизни истинность и ясность. Христианство — это скандал; Кьеркегор попросту требует третьей жертвы Игнатия Лойолы [19], той, что наиболее любезна богу: «жертвоприношение интеллек-

* **А именно в связи с законом исключенного третьего, и в частности против Аристотеля.**

та» *. Результаты скачка своеобразны, но это не должно нас удивлять. Кьеркегор делает из абсурда критерий мира иного, тогда как он — просто остаток опыта этого мира. «В своем падении,— говорит Кьеркегор,— верующий обрящет триумф».

Я не задаюсь вопросом о волнительных проповедях, связанных с данной установкой. Мне достаточно спросить: дают ли зрелище абсурда и присущий ему характер основания для подобной установки? Я знаю, что не дают. Если вновь обратиться к абсурду, становится более понятным вдохновляющий Кьеркегора метод. Он не сохраняет равновесия между иррациональностью мира и бунтующей ностальгией абсурда. Не соблюдается то соотношение, без которого, собственно говоря, нет смысла говорить о чувстве абсурдности. Уверившись в неизбежности иррационального, Кьеркегор пытается, таким образом, спастись хотя бы от отчаянной ностальгии, кажущейся ему бесплодной и недоступной пониманию. Возможно, его рассуждения по этому поводу не лишены оснований. Но нет никаких оснований для отрицания абсурда. Заменив крик бунта неистовством согласия, он приходит к забвению абсурда, который ранее освещал его путь, к обожествлению отныне единственной достоверности — иррационального. Важно, как говорил аббат Галиани госпоже д'Эпине [20], не исцелиться, но научиться жить со своими болезнями. Кьеркегор хочет исцелиться — это неистовое желание пронизывает весь его дневник. Все усилия ума направлены на то, чтобы избежать антиномии человеческого удела. Усилие тем более отчаянное, что временами он понимает всю его суетность: например, когда говорит о себе так, словно ни страх господень, ни набожность не могут дать покоя его душе. Вот почему потребовались мучительные уловки, чтобы придать иррациональному обличье, а богу — атрибуты абсурда. Бог несправедлив, непоследователен, непостижим. Интеллекту не погасить пламенных притязаний человеческого сердца. Поскольку ничто не доказано, можно доказать все, что угодно.

* Можно подумать, что я пренебрегаю здесь самой существенной проблемой, то есть проблемой веры. Но в мои цели не входит исследование философии Кьеркегора, Шестова или Гуссерля (это потребовало бы другой работы и другого подхода). Я беру лишь одну тему, чтобы исследовать вопрос о выводимых из нее следствиях, соответствующих ранее установленным правилам. Все дело в упорстве.

Кьеркегор сам указывает путь, по которому шел. Я не хочу здесь пускаться в догадки, но как удержаться от того, чтобы не усмотреть в его произведениях знаки почти добровольного калечения души, наряду с согласием на абсурд? Таков лейтмотив «Дневника». «Мне недостает животного, также составляющего часть предопределенного человеку... Но дайте мне тогда тело». И далее: «Чего бы я только не отдал, особенно в юности, чтобы быть настоящим мужчиной, хотя бы на полгода... мне так не хватает тела и физических условий существования». И тот же человек подхватывает великий крик надежды, идущий сквозь века и воодушевлявший столько сердец — кроме сердца абсурдного человека. «Но для христианина смерть ничуть не есть конец всего, в ней бесконечно больше надежды, чем в какой бы то ни было жизни, даже исполненной здоровья и силы». Примирение путем скандала все же остается примирением.

Возможно, примирение это позволяет вывести надежду из ее противоположности, из смерти. Но даже если подобная установка может вызвать симпатию, ее чрезмерность ничего не подтверждает. Скажут, что она несоизмерима с человеком и, следовательно, должна быть сверхчеловеческой. Но о каком «следовательно» может идти речь, если здесь нет никакой логической достоверности. Невероятным является и опытное подтверждение. Все, что я могу сказать, сводится к несоизмеримости со мною. Даже если я не могу вывести отсюда отрицания, нет никакой возможности брать непостижимое в качестве основания. Я хочу знать, могу ли я жить с постижимым, и только с ним. Мне могут еще сказать, что интеллект должен принести в жертву свою гордыню, разум должен преклониться. Но из моего признания пределов разума не следует его отрицание. Его относительное могущество я признаю. Я хочу держаться того срединного пути, на котором сохраняется ясность интеллекта. Если в этом его гордыня, то я не вижу достаточных оснований, чтобы от нее отрекаться. Как глубокомысленно замечание Кьеркегора, что отчаяние не факт, а состояние: пусть даже состояние греха, ибо грех есть то, что удаляет от бога. Абсурд, будучи метафизическим состоянием сознательного человека, не ведет к богу *. Быть может, понятие

* Я не говорю: «исключает бога», так как это было бы уже утверждением.

абсурда станет яснее, если я решусь на такую чрезмерность: абсурд — это грех без бога.

В этом состоянии абсурда нужно жить. Я знаю, каково его основание: ум и мир, подпирающие друг друга, но не способные соединиться. Я вопрошаю о правилах жизни в таком состоянии, а то, что мне предлагается в ответ, оставляет без внимания его фундамент, является отрицанием одного из терминов болезненного противостояния, требует от меня отставки. Я спрашиваю, каковы следствия состояния, которое признаю своим собственным; я знаю, что оно предполагает темноту и неведение, а меня уверяют, что этим неведением все объясняется, что эта ночь и есть свет. Но это не ответ, и экзальтированная лирика не может скрыть от меня парадокса. Следовательно, необходим иной путь.

Кьеркегор может восклицать и предупреждать: «Если бы у человека не было вечного сознания, если бы в основании всех вещей не было ничего, кроме кипения диких сил, производящих в круговороте темных страстей все вещи, будь они великими или малыми; если бы за всем скрывалась только бездонная, незаполнимая пустота, то чем бы тогда была жизнь, как не отчаянием?» Этот вопль не остановит абсурдного человека. Поиск истины не есть поиск желательного. Если для того, чтобы избежать вызывающего тревогу вопроса: «Чем тогда будет жизнь?» — следует не только смириться с обманом, но и уподобиться ослу, жующему розы иллюзий, то абсурдный ум бестрепетно принимает ответ Кьеркегора: «отчаяние». Смелому духом довольно и этого.

Я решусь назвать экзистенциальный подход философским самоубийством. Это не окончательный приговор, а просто удобный способ для обозначения того движения мысли, которым она отрицает самое себя и стремится преодолеть себя с помощью того, что ее отрицает. Отрицание и есть бог экзистенциалиста. Точнее, единственной опорой этого бога является отрицание человеческого разума *. Но, как и виды самоубийства, боги меняются вместе с людьми. Имеется немало разновидностей скачка — главное, что он совершается. Искупительные отрицания, финальные противоречия, снимающие все препят-

* **Уточним еще раз: под вопросом здесь не утверждение о существовании бога, а логика, которая к нему ведет.**

ствия (хотя они еще не преодолены),— все это может быть результатом как религиозного вдохновения, так и — как ни парадоксально — рациональности. Все дело в притязаниях на вечность, отсюда и скачок.

Еще раз заметим, что предпринятое в данном эссе рассуждение совершенно чуждо наиболее распространенной в наш просвещенный век установке духа: той, что опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение мира. Нетрудно объяснять мир, если заранее известно, что он объясним. Эта установка сама по себе законна, но не представляет интереса для нашего рассуждения. Мы рассматриваем логику сознания, исходящего из философии, полагающей мир бессмысленным, но в конце концов обнаруживающего в мире и смысл, и основание. Пафоса больше в том случае, когда мы имеем дело с религиозным подходом: это видно хотя бы по значимости для последнего темы иррационального. Но самым парадоксальным и знаменательным является подход, который придает разумные основания миру, вначале считавшемуся лишенным руководящего принципа. Прежде чем обратиться к интересующим нас следствиям, нельзя не упомянуть об этом новейшем приобретении духа ностальгии.

Я задержу внимание только на пущенной в оборот Гуссерлем и феноменологами теме «интенциональности», о которой уже упоминал. Первоначально гуссерлевский метод отвергает классический рационализм. Повторим: мыслить — не значит унифицировать, не значит объяснять явление, сводя его к высшему принципу. Мыслить — значит научиться заново смотреть, направлять свое сознание, не упуская из виду самоценности каждого образа. Другими словами, феноменология отказывается объяснять мир, она желает быть только описанием переживаний. Феноменология примыкает к абсурдному мышлению в своем изначальном утверждении: нет Истины, есть только истины. Вечерний ветерок, эта рука на моем плече — у каждой вещи своя истина. Она освещена направленным на нее вниманием сознания. Сознание не формирует познаваемый объект, оно лишь фиксирует его, будучи актом внимания. Если воспользоваться бергсоновским образом, то сознание подобно проекционному аппарату, который неожиданно фиксирует образ. Отличие от Бергсона[21] в том, что на самом деле нет никакого сценария,

сознание последовательно высвечивает то, что лишено внутренней последовательности. В этом волшебном фонаре все образы самоценны. Сознание заключает в скобки объекты, на которые оно направлено, и они чудесным образом обособляются, оказываясь за пределами всех суждений. Именно эта «интенциональность» характеризует сознание. Но данное слово не содержит в себе какой-либо идеи о конечной цели. Оно понимается в смысле «направленности», у него лишь топографическое значение.

На первый взгляд здесь ничто не противоречит абсурдному уму. Кажущаяся скромность мысли, ограничивающейся описанием, отказ от объяснения, добровольно принятая дисциплина, парадоксальным образом ведущая к обогащению опыта и возрождению всей многоцветности мира,— в этом сущность и абсурдного подхода. По крайней мере на первый взгляд, поскольку метод мышления, как в данном случае, так и во всех других, всегда имеет два аспекта: один психологический, другой метафизический *. Тем самым метод содержит в себе две истины. Если тема интенциональности нужна только для пояснения психологической установки, исчерпывающей реальное вместо того, чтобы его объяснять, тогда тема эта действительно совпадает с абсурдным умом. Он нацелен на перечисление того, что не в состоянии трансцендировать, и единственное его утверждение сводится к тому, что за отсутствием какого-либо объяснительного принципа мышление находит радость в описании и понимании каждого данного в опыте образа. В таком случае истина любого из этих образов имеет психологический характер, она свидетельствует лишь о том «интересе», который может представлять для нас реальность. Истина оказывается способом пробуждения дремлющего мира, он оживает для ума. Но если данное понятие истины распространяется за свои пределы, если для него изыскивается рациональное основание, если таким образом желают найти «сущность» каждого познаваемого объекта, то за опытом вновь обнаруживается некая «глубинность». Для абсурдного ума это нечто непостижимое. В феноменологической уста-

* Даже самая строгая эпистемология предполагает метафизику. Метафизичность значительной части современных мыслителей в том, что они стремятся к «чистой» эпистемологии.

новке ощутимы колебания между скромностью и самоуверенностью, и эти взаимоотражения феноменологического мышления — лучшие иллюстрации абсурдного рассуждения.

Так как Гуссерль говорит об интенционально выявляемых «вневременных сущностях», нам начинает казаться, что мы слушаем Платона. Все объясняется не чем-то одним, но все объясняется всем. Я не вижу разницы. Конечно, идеи или сущности, которые «осуществляются» сознанием после каждой дескрипции, не объявляются совершенными моделями. Но ведь утверждается, будто они даны непосредственно в восприятии. Нет единственной идеи, которая объясняла бы все, есть бесконечное число сущностей, придающих смысл бесконечности объектов. Мир становится неподвижным, но зато он высвечивается. Платоновский реализм становится интуитивистским, но это по-прежнему реализм. Кьеркегор погружается в своего бога, Парменид низвергает мысль в Единое. Феноменологическое мышление впадает в абстрактный политеизм. Более того, даже галлюцинации и фикции делаются «вневременными сущностями». В новом мире идей категория «кентавр» соседствует с более скромной категорией «метрополитен».

Для абсурдного человека в чисто психологическом подходе, при котором все образы самоценны, есть и истина, и горечь. Если все самоценно, то все равнозначно. Однако метафизический аспект этой истины заводит так далеко, что абсурдный человек сразу чувствует, что его тянут к Платону. Действительно, ему говорят, что у каждого образа предполагается самоценная сущность. В этом идеальном мире, лишенном иерархии, в этой армии форм служат одни генералы. Да, трансценденция была ликвидирована. Но неожиданным поворотом мышления привносится некая фрагментарная имманентность, восстанавливающая глубинное измерение вселенной.

Не зашел ли я слишком далеко в истолковании феноменологии — ведь создатели ее куда более осторожны? Приведу в ответ только одно утверждение Гуссерля, внешне парадоксальное, но строго логичное, если учесть все предпосылки: «Что истинно, то абсолютно истинно само по себе; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги». Тут неоспоримо провозглашается торжество Разума. Но

что может означать подобное утверждение в мире абсурда? Восприятия ангела или бога лишены для меня всякого смысла. Для меня навсегда останется непостижимым то геометрическое пространство, в котором божественный разум устанавливает законы моего разума. Здесь я обнаруживаю все тот же скачок. Пусть он совершается при помощи абстракций, все равно он означает для меня забвение именно того, что я не хочу предавать забвению. Далее Гуссерль восклицает: «Даже если бы все подвластные притяжению массы исчезли, закон притяжения тем самым не уничтожился бы, но просто остался за пределами возможного применения». И мне становится ясно, что я имею дело с метафизикой утешения. Если же мне вздумается найти тот поворотный пункт, где мышление покидает путь очевидности, то достаточно перечитать параллельное рассуждение, приводимое Гуссерлем относительно сознания: «Если бы мы могли ясно созерцать точные законы психических явлений, они показались бы нам столь же вечными и неизменными, как и фундаментальные законы теоретического естествознания. Следовательно, они были бы значимы, даже если бы не существовало никаких психических явлений». Даже если сознания нет, его законы существуют! Теперь я понимаю, что Гуссерль хочет превратить психологическую истину в рациональное правило: отвергнув интегрирующую силу человеческого разума, он окольным путем совершает скачок в область божественного Разума.

Поэтому меня нисколько не удивляет появление у Гуссерля темы «конкретного универсума». Разговоры о том, что не все сущности формальны, что среди них есть и материальные, что первые являются объектом логики, а вторые — объектом конкретных наук,— для меня все это не более чем дефиниции. Меня уверяют, что сами абстракции являются лишь несубстанциальной частью конкретного универсума. Но уже по этим колебаниям видно, что произошла подмена терминов. С одной стороны, это может быть утверждением того, что мое внимание направлено на конкретный объект, на небо или на каплю дождя, упавшую на мой плащ. За ними сохраняется реальность, различимая в акте моего внимания. Это неоспоримо. Но то же самое утверждение может означать, что сам плащ есть некая универсалия, принадлежащая вместе со своей неповторимой и самодостаточной сущностью миру

форм. Тут я начинаю понимать, что изменился не только порядок следования. Мир перестал быть отражением высшего универсума, но в населяющих эту землю образах все же отображается исполненное форм небо. Тогда мне все равно, и это не имеет ни малейшего отношения к поискам смысла человеческого удела, ибо здесь отсутствует интерес к конкретному. Это интеллектуализм, причем вполне откровенно стремящийся превратить конкретное в абстракции.

В этом явном парадоксе, оказывается, нет ничего удивительного: мышление может идти к самоотрицанию разными путями — путем как униженного, так и торжествующего разума. Дистанция между абстрактным богом Гуссерля и богом-громовержцем Кьеркегора не столь уж велика. И разум, и иррациональное ведут к той же проповеди. Не так уж важно, какой путь избран: было бы желание дойти до цели, это главное. Абстрактная философия и религиозная философия равным образом исходят из состояния смятения и живут одной и той же тревогой. Но суть дела в объяснении: ностальгия здесь сильнее науки. Знаменательно, что мышление современной эпохи пронизано одновременно и философией, отказывающей миру в значимости, и философией, исполненной самых душераздирающих выводов. Мышление непрестанно колеблется между предельной рационализацией реального, которая разбивает реальность на рационализированные фрагменты, и предельной иррационализацией, которая ведет к ее обожествлению. Но это лишь видимость раскола. Для примирения достаточно скачка. Понятие «разум» ошибочно наделяли единственным смыслом. В действительности, несмотря на все притязания на строгость, оно не менее изменчиво, чем все остальные понятия. Разум то предстает во вполне человеческом облике, то умело оборачивается божественным ликом. Со времен Плотина [22], приучившего разум к духу вечности, разум научился отворачиваться даже от самого дорогого из своих принципов — непротиворечия, чтобы включить в себя самый чуждый ему, совершенно магический принцип партиципации *. Разум является инстру-

* А. В ту пору разуму нужно было либо приспособиться, либо погибнуть. Он приспособился. Начиная с Плотина, разум из логики превращается в эстетику. Метафора заменяет силлогизм.

ментом мышления, а не самим мышлением. Мышление человека — это прежде всего его ностальгия.

Разум сумел утолить меланхолию Плотина; он служит успокоительным средством и для современной тревоги, воздвигая все те же декорации вечности. Абсурдный ум не требует столь многого. Для него мир и не слишком рационален, и не так уж иррационален. Он просто неразумен. У Гуссерля разум в конце концов становится безграничным. Абсурд, напротив, четко устанавливает свои пределы, поскольку разум бессилен унять его тревогу. Кьеркегор со своей стороны утверждает, что достаточно одного-единственного предела, чтобы отринуть разум. Абсурд не заходит так далеко: для него пределы умеряют только незаконные притязания разума. Иррациональное, в представлении экзистенциалистов, есть разум в раздоре с самим собой. Он освобождается от раздора, сам себя отрицая. Абсурд — это ясный разум, осознающий свои пределы.

Под конец этого нелегкого пути абсурдный человек находит свои подлинные основания. Сравнивая свои глубинные требования с тем, что ему до сих пор предлагалось, он неожиданно ощущает, что смысл его требований был искажен. Во вселенной Гуссерля мир прояснился настолько, что сделалось бесполезным присущее человеку стремление понять его. В апокалипсисе Кьеркегора удовлетворение этого стремления требует самоотречения. Грех не столько в знании (по этому счету весь мир невинен), сколько в желании знать. Таков единственный грех, относительно которого абсурдный человек чувствует себя виновным и невинным в одно и то же время. Ему предлагается разрешение всех былых противоречий, которые объявляются просто полемическими играми. Но абсурдный человек чувствует нечто совсем иное, ему необходимо сохранить истину этих противоречий. А она такова, что сохраняются и противоречия. Абсурдному человеку не нужны проповеди.

Предпринятое мною рассуждение хранит верность той очевидности, которая пробудила его к жизни. Этой очевидностью является абсурд, раскол между полным желания

Б. Впрочем, это не единственный вклад Плотина в феноменологию. Феноменологическая установка целиком содержится уже в столь дорогой александрийскому мыслителю идее: у него есть не только идея человека, но и идея Сократа.

умом и обманчивым миром, между моей ностальгией по единству и рассыпавшимся на бесчисленные осколки универсумом — противоречие, которое их объединяет. Кьеркегор упраздняет мою ностальгию, Гуссерль заново созидает универсум. Я ожидал вовсе не этого. Речь шла о том, чтобы жить и мыслить, несмотря на все терзания, чтобы решить вопрос: принять их или отказаться. Тут не замаскируешь очевидность, не упразднишь абсурд, отрицая один из составляющих его терминов. Необходимо знать, можно ли жить абсурдом или эта логика требует смерти. Меня интересует не философское самоубийство, а самоубийство как таковое. Я намерен очистить этот акт от его эмоционального содержания, оценить его искренность и логику. Любая другая позиция предстает для абсурдного ума как фокусничество, отступление ума перед тем, что он сам выявил. Гуссерль намеревался избежать «закоренелой привычки жить и мыслить в соответствии с условиями существования, которые нам хорошо известны и для нас удобны». Но заключительный скачок вернул нас вечности — со всеми ее удобствами. В скачке нет никакой крайней опасности, как казалось Кьеркегору. Напротив, опасность таится в том неуловимом мгновении, которое предшествует скачку. Суметь удержаться на этом головокружительном гребне волны — вот в чем состоит честность, а все остальное — лишь уловки. Я знаю и то, что бессилие ни у кого не исторгало столь пронзительных аккордов, какие встречаются у Кьеркегора. В равнодушных исторических описаниях найдется место и бессилию, но оно неуместно в рассуждении, настоятельная необходимость которого чувствуется сегодня.

АБСУРДНАЯ СВОБОДА

Главное сделано. Налицо несколько очевидных истин, от которых я не могу отрешиться. В расчет принимается то, что я знаю, в чем уверен, чего не могу отрицать, не могу отбросить. Я могу отторгнуть от живущей неопределенной тоской части моего «Я» все, кроме желания единства, влечения к решимости, требования ясности и связности. В мире, который

окружает, задевает, подталкивает меня, я могу отрицать все, кроме этого хаоса, этого царственного случая, этого божественного равновесия, рождающегося из анархии. Не знаю, есть ли у этого мира превосходящий его смысл. Знаю только, что он мне неизвестен, что в данный момент он для меня непостижим. Что может значить для меня значение, лежащее за пределами моего удела? Я способен к пониманию только в человеческих терминах. Мне понятно то, к чему я притрагиваюсь, что оказывает мне сопротивление. Понимаю я также две достоверности — мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному и разумному принципу — с другой. И я знаю, что не могу примирить эти две противоположные достоверности. Какую еще истину я мог бы признать, не впадая в обман, не примешивая надежду, каковой у меня нет и которая бессмысленна в границах моего удела?

Будь я деревом или животным, жизнь обрела бы для меня смысл. Вернее, проблема смысла исчезла бы вовсе, так как я сделался бы частью этого мира. Я был бы этим миром, которому ныне противостою всем моим сознанием, моим требованием вольности. Ничтожный разум противопоставил меня всему сотворенному, и я не могу отвергнуть его росчерком пера. Я должен удержать то, что считаю истинным, что кажется мне очевидным, даже вопреки собственному желанию. Что иное лежит в основе этого конфликта, этого разлада между миром и сознанием, как не само сознание конфликта? Следовательно, чтобы сохранить конфликт, мне необходимо непрестанное, вечно обновляющееся и всегда напряженное сознание. В нем мне необходимо удерживать себя. Вместе с ним в человеческую жизнь вторгается абсурд — столь очевидный и в то же время столь труднодостижимый — и находит в ней отечество. Но в тот же миг ум может сбиться с этого иссушающего и бесплодного пути ясности, чтобы вернуться в повседневную жизнь, в мир анонимной безличности. Но отныне человек вступает в этот мир вместе со своим бунтом, своей ясностью видения. Он разучился надеяться. Ад настоящего сделался наконец его царством. Все проблемы вновь предстают перед ним во всей остроте. На смену абстрактной очевидности приходит поэзия форм и красок. Духовные конфликты воплощаются и находят свое прибежище — величественное или жалкое — в серд-

це человека. Ни один из них не разрешен, но все они преобразились. Умереть ли, ускользнуть ли от конфликта с помощью скачка, либо перестроить на свой лад здание идей и форм? Или же, напротив, держать мучительное и чудесное пари абсурда? Еще одно усилие в этом направлении — и мы сможем вывести все следствия. Голос плоти, нежность, творчество, деятельность, человеческое благородство вновь займут свои места в этом безумном мире. Человек отыщет в нем вино абсурда и хлеб безразличия, которые питают его величие.

Я настаиваю на том, что это метод упорства. На каком-то этапе своего пути абсурдный человек должен проявить настойчивость. В истории предостаточно религий и пророчеств, даже безбожных. А от абсурдного человека требуют совершить нечто совсем иное — скачок. В ответ он может только сказать, что не слишком хорошо понимает требование, что оно неочевидно. Он желает делать лишь то, что хорошо понимает. Его уверяют, что это грех гордыни, а ему неясно само понятие «греха»; быть может, в конце концов, его ждет ад, но ему недостанет воображения, чтобы представить себе столь странное будущее. Пусть он потеряет бессмертную жизнь, невелика потеря. Его заставляют признать свою виновность, но он чувствует себя невиновным. По правде говоря, он чувствует себя неисправимо невинным. Именно в силу невинности ему все позволено. От самого же себя он требует лишь одного: жить исключительно тем, что он знает, обходиться тем, что есть, и не допускать ничего недостоверного. Ему отвечают, что ничего достоверного не существует. Но это уже достоверность. С нею он и имеет дело: он хочет знать, можно ли жить не подлежащей обжалованию жизнью.

Теперь снова пришла пора обратиться к понятию самоубийства, рассматривая его с другой стороны. Ранее речь шла о знании; должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить. Сейчас же, напротив, кажется, что чем меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить. Пережить испытание судьбой — значит полностью принять жизнь. Следовательно, зная об абсурдности судьбы, можно жить ею только в том случае, если абсурд все время перед глазами, очевиден для сознания. Отвергнуть один из терминов противоречия, которым живет абсурд, значит избавиться от него. Упразднить сознательный бунт — значит обойти проблему. Тема

перманентной революции переносится, таким образом, в индивидуальный опыт. Жить — значит пробуждать к жизни абсурд. Пробуждать его к жизни — значит не отрывать от него взора. В отличие от Эвридики [23], абсурд умирает, когда от него отворачиваются. Одной из немногих последовательных философских позиций является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком. Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому, как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего.

Мы видим теперь, насколько опыт абсурда далек от самоубийства. Ошибочно мнение, будто самоубийство следует за бунтом, является его логическим завершением. Самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие. Подобно скачку, самоубийство — это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории; видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него. На свой лад самоубийство тоже разрешение абсурда, оно делает абсурдной даже саму смерть. Но я знаю, что условием существования абсурда является его неразрешимость. Будучи одновременно сознанием смерти и отказом от нее, абсурд ускользает от самоубийства. Абсурдна та веревка, которую воспринимает приговоренный к смерти перед своим головокружительным падением. Несмотря ни на что, она здесь, в двух шагах от него. Приговоренный к смертной казни — прямая противоположность самоубийцы.

Этот бунт придает жизни цену. Становясь равным по длительности всему существованию, бунт восстанавливает его величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни, тут ничего не могут поделать все самоуничижения. Есть нечто неповторимо могущественное в дисциплине, которую продиктовал себе ум, в крепко выкованной воле, в этом противостоянии. Обеднить реальность, которая своей бесчеловечностью подчеркивает величие

человека,— значит обеднить самого человека. Понятно, почему всеобъясняющие доктрины ослабляют меня. Они снимают с меня груз моей собственной жизни; но я должен нести его в полном одиночестве. И я уже не могу представить, как может скептическая метафизика вступить в союз с моралью отречения.

Сознание и бунт — обе эти формы отказа — противоположны отречению. Напротив, их переполняют все страсти человеческого сердца. Речь идет о смерти без отречения, а не о добровольном уходе из жизни. Самоубийство — ошибка. Абсурдный человек исчерпывает все и исчерпывается сам; абсурд есть предельное напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве. Абсурдный человек знает, что сознание и каждодневный бунт — свидетельства той единственной истины, которой является брошенный им вызов. Таково первое следствие.

Придерживаясь занятой ранее позиции, а именно выводить все следствия (и ничего кроме них) из установленного понятия, я сталкиваюсь со вторым парадоксом. Чтобы хранить верность методу, мне нет нужды обращаться к метафизической проблеме свободы. Меня не интересует, свободен ли человек вообще, я могу ощутить лишь свою собственную свободу. У меня нет общих представлений о свободе, но есть лишь несколько отчетливых идей. Проблема «свободы вообще» не имеет смысла, ибо так или иначе связана с проблемой бога. Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин. Эту проблему делает особенно абсурдной то, что одно и то же понятие и ставит проблему свободы, и одновременно лишает ее всякого смысла, так как в присутствии бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы несвободны и ответ за зло лежит на всемогущем боге, либо мы свободны и ответственны, а бог не всемогущ. Все тонкости различных школ ничего не прибавили к остроте этого парадокса.

Вот почему мне чужда экзальтация, и я не теряю времени на определение понятия, которое ускользает от меня и теряет смысл, выходя за рамки индивидуального опыта. Я не в состоянии понять, чем могла бы быть свобода, данная мне свыше. Я утратил чувство иерархии. По поводу свободы у меня нет иных понятий, кроме тех, которыми располагает узник или современный индивид в лоне государства. Единственно доступная моему познанию свобода

есть свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает шансы на вечную свободу, то он предоставляет мне свободу действия и даже увеличивает ее. Отсутствие свободы и будущего равнозначно росту наличных сил человека.

До встречи с абсурдом обычный человек живет своими целями, заботой о будущем или об оправдании (все равно, перед кем или перед чем). Он оценивает шансы, рассчитывает на дальнейшее, на пенсию или на своих сыновей, верит, что в его жизни многое еще наладится. Он действует, по сути, так, словно свободен, даже если фактические обстоятельства опровергают эту свободу. Все это поколеблено абсурдом. Идея «Я есмь», мой способ действовать так, словно все исполнено смысла (даже если иногда я говорю, что смысла нет),— все это самым головокружительным образом опровергается абсурдностью смерти. Думать о завтрашнем дне, ставить перед собой цель, иметь предпочтения — все это предполагает веру в свободу, даже если зачастую слышатся уверения, будто ее не ощущают. Но отныне я знаю, что нет высшей свободы, свободы *быть*, которая только и могла бы служить основанием истины. Смерть становится единственной реальностью, это конец всем играм. У меня нет свободы продлить бытие, я раб, причем рабство мое не скрашивается ни надеждой на грядущую где-то в вечности революцию, ни даже презрением. Но кто может оставаться рабом, если нет ни революции, ни презрения? Какая свобода в полном смысле слова может быть без вечности?

Но абсурдный человек понимает, что к этому постулату о свободе его привязывали иллюзии, которыми он жил. В известном смысле это ему мешало. Пока он грезил о цели жизни, он сообразовывался с требованиями, предполагаемыми поставленной целью, и был рабом собственной свободы. По сути дела, я не могу действовать иначе, как в роли отца семейства (или инженера, вождя народов, внештатного сотрудника железной дороги), каковым я намерен стать. Я полагаю, что могу выбрать скорее одно, чем другое. Правда, моя вера в это бессознательна. Но этот постулат подкрепляется и верованиями моего окружения, и предрассудками среды (ведь другие так уверены в своей свободе, их оптимизм так заразителен!). Как бы мы ни отгораживались от всех моральных и социальных предрассудков, частично мы все же находимся под их влиянием

и даже сообразуем свою жизнь с лучшими из них (есть хорошие и дурные предрассудки). Таким образом, абсурдный человек приходит к пониманию, что реально он не свободен. Пока я надеюсь, пока я проявляю беспокойство о принадлежащих мне истинах или о том, как мне жить и творить, пока, наконец, я упорядочиваю жизнь и признаю тем самым, что у нее есть смысл, я создаю препятствующие моей жизни барьеры, уподобляясь всем тем функционерам ума и сердца, которые внушают мне только отвращение, ибо они, как я теперь хорошо понимаю, всю жизнь принимают всерьез пресловутую человеческую свободу.

Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет. И отныне это стало основанием моей свободы. Я приведу здесь два сравнения. Мистики начинают с того, что обнаруживают свободу в самоотвержении. Погрузившись в своего бога, подчинившись его правилам, они получают в обмен некую таинственную свободу. Глубокая независимость обнаруживается в этом добровольном согласии на рабство. Но что означает подобная свобода? Можно сказать, что мистики *чувствуют* себя свободными, и даже не столько свободными, сколько освобожденными. Но ведь человек абсурда лицом к лицу со смертью (взятой как наиболее очевидная абсурдность) тоже чувствует себя освобожденным от всего, кроме того страстного внимания, которое кристаллизуется в нем. По отношению ко всем общим правилам он совершенно свободен. Так что исходная тема экзистенциальной философии сохраняет всю свою значимость. Пробуждение сознания, бегство от сновидений повседневности — таковы первые ступени абсурдной свободы. Но там целью является экзистенциальная *проповедь*, а за нею и тот духовный скачок, который по самой сути своей непостижим для сознания. Точно так же (это мое второе сравнение) античные рабы не принадлежали себе. Им была знакома свобода, заключающаяся в отсутствии чувства ответственности *. Рука смерти подобна руке патриция, разящей, но и дарующей освобождение.

Погрузиться в эту бездонную достоверность, почувствовать себя достаточно чуждым собственной жизни — чтобы возвеличить ее и идти по ней, избавившись от бли-

* Это простое сравнение, а не апология самоуничижения. Абсурдный человек является противоположностью человека смиренного.

зоркости влюбленного,— таков принцип освобождения. Как и любая свобода действия, эта новая независимость конечна, у нее нет гарантии вечности. Но тогда свобода действия приходит на смену иллюзорной *свободе*, а иллюзии исчезают перед лицом смерти. Принципами единственно разумной свободы становятся здесь божественная отрешенность приговоренного к смерти, перед которым в одно прекрасное утро откроются двери тюрьмы, невероятное равнодушие ко всему, кроме чистого пламени жизни, смерть и абсурд. Это принципы, которые доступны человеческому сердцу. Таково второе следствие. Вселенная абсурдного человека — это вселенная льда и пламени, столь же прозрачная, сколь и ограниченная, где нет ничего возможного, но все дано. В конце его ждет крушение и небытие. Он может решиться жить в такой вселенной. Из этой решимости он черпает силы, отсюда его отказ от надежды и упорство в жизни без утешения.

Но что значит жить в такой вселенной? Ничего, кроме безразличия к будущему и желания исчерпать все, что дано. Вера в смысл жизни всегда предполагает шкалу ценностей, выбор, предпочтение. Вера в абсурд, по определению, учит нас прямо противоположному. Но это заслуживает специального рассмотрения.

Все, что меня интересует, сводится к вопросу: возможна ли не подлежащая обжалованию жизнь? Я не хочу покидать эту почву. Мне дан такой образ жизни — могу ли я к нему приспособиться? Вера в абсурд отвечает на эту заботу, заменяя качество переживаний их количеством. Если я убежден, что жизнь абсурдна, что жизненное равновесие есть результат непрерывного бунта моего сознания против окружающей его тьмы; если я принимаю, что моя свобода имеет смысл только в положенных судьбой границах, то вынужден сказать: в счет идет не лучшая, а долгая жизнь. И мне безразлично, вульгарна эта жизнь или отвратительна, изящна или достойна сожаления. Такого рода ценностные суждения раз и навсегда устраняются, уступая место суждениям фактическим. Я должен выводить следствия из того, что вижу, и не рискую выдвигать какие бы то ни было гипотезы. Такую жизнь считают несовместимой с правилами чести, но подлинная честность требует от меня бесчестия.

Жить как можно дольше — в широком смысле это правило совершенно незначимо. Оно нуждается в уточнении.

Поначалу кажется, что понятие количества в нем недостаточно раскрыто. Ведь с его помощью можно выразить значительную часть человеческого опыта. Мораль и шкала ценностей имеют смысл только в связи с количеством и разнообразием накопленного опыта. Современная жизнь навязывает большинству людей одно и то же количество опыта, являющегося к тому же, по существу, одним и тем же. Разумеется, необходимо принимать во внимание и спонтанный вклад индивида, все то, что он сам «свершил». Но об этом не мне судить, да и правило моего метода гласит: сообразовываться с непосредственно данной очевидностью. Поэтому я полагаю, что общественная мораль связана не столько с идеальной значимостью вдохновляющих ее принципов, сколько с доступной измерению нормой опыта. С небольшой натяжкой можно сказать, что у греков была мораль досуга, точно так же, как у нас имеется мораль восьмичасового рабочего дня. Но многие личности, в том числе наиболее трагические, уже вызывают у нас предчувствие близящейся смены иерархии ценностей вместе с изменением опыта. Они становятся чем-то вроде конкистадоров повседневности, которые уже количеством опыта побивают все рекорды (я умышленно употребляю спортивную терминологию) и выигрывают свою собственную мораль *. Спросим себя без всякой романтики: что может означать эта установка для человека, решившего держать пари, строго соблюдая установленные им самим правила игры?

Побивать все рекорды — значит как можно чаще сталкиваться лицом к лицу с миром. Возможно ли это без противоречий и оговорок? С одной стороны, абсурд учит, что совершенно неважно, каков этот опыт, а с другой стороны, он побуждает к максимальному количеству опыта. Разве я не уподобляюсь здесь всем тем, кого подвергал критике, коль скоро речь заходит о выборе формы жизни, которая принесет возможно больше этого человеческого материала, а он снова приведет к той самой шкале ценностей, которую мы хотели отвергнуть?

---

* Количество иногда создает качество. Если принять на веру последние открытия науки, вся материя слагается из центров энергии. Большее или меньшее их количество приводит к специфическим отличиям. Миллиард ионов и один ион различны не только количественно, но и качественно. Отсюда легко провести аналогию с человеческим опытом.

Абсурд и его полное противоречий существование вновь дают нам урок. Ибо ошибочно думать, будто количество опыта зависит от обстоятельств жизни. Оно зависит только от нас самих. Здесь необходимо рассуждать попросту. Двум людям, прожившим равное число лет, мир предоставляет всегда одну и ту же сумму опыта. Необходимо просто осознать его. Переживать свою жизнь, свой бунт, свою свободу как можно полнее — значит жить, и в полную меру. Там, где царствует ясность, шкала ценностей бесполезна. Будем опять-таки простецами. Скажем, что единственное «непобедимое» препятствие состоит в преждевременной смерти. Вселенная абсурда существует только благодаря своей противопоставленности такому постоянному исключению, каким является смерть. Поэтому никакое глубокомыслие, никакие эмоции, страсти и жертвы не могут уравнять в глазах абсурдного человека (даже если бы ему того захотелось) сорокалетнюю сознательную жизнь и ясность, растянувшуюся на шестьдесят лет *. Безумие и смерть непоправимы. У человека нет выбора. Абсурд и приносимое им приращение жизни *зависят, таким образом, не от воли человека*, а от ее противоположности, от смерти **. Хорошенько взвесив слова, мы можем сказать, что это дело случая. Следует понять это и согласиться. Двадцать лет жизни и опыта не заменишь ничем.

По странной для столь искушенного народа непоследовательности греки полагали, что умершие молодыми становятся любимцами богов. Это верно в том случае, если признать, что вступление в обманчивый мир богов означает лишение радости в наиболее чистой форме наших чувств, наших земных чувств. Настоящее — таков идеал абсурдного человека: последовательное прохождение моментов настоящего перед взором неустанно сознательной души. Слово «идеал», однако, звучит фальшиво. Ведь это даже

---

* Сходным образом разворачивается рассуждение по поводу совсем иного понятия — идеи Ничто. Оно ничего не прибавляет к реальному и ничего от него не убавляет. В психологическом опыте небытия приобретает смысл наше собственное ничто, когда мы начинаем рассуждать о том, что будет через две тысячи лет. Одним из аспектов небытия является именно сумма будущих жизней, которые уже не будут нашей жизнью.

** Воля здесь — только двигатель: она направлена на поддержание сознания. Она дисциплинирует жизнь, это немаловажно.

не человеческое призвание, а просто третье следствие рассуждений абсурдного человека. Размышления об абсурде начинаются с тревожного осознания бесчеловечности и возвращаются под конец к страстному пламени человеческого бунта *.

Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство. Конечно, я понимаю, каким будет глухой отзвук этого решения на протяжении всех последующих дней моей жизни. Но мне остается сказать лишь одно: это неизбежно. Когда Ницше пишет: «Становится ясно, что самое важное на земле и на небесах — это долгое и однонаправленное *подчинение:* его результатом является нечто, ради чего стоит жить на этой земле, а именно мужество, искусство, музыка, танец, разум, дух — нечто преобразующее, нечто утонченное, безумное или божественное»,— то он иллюстрирует правило великой морали. Но он указывает тем самым и на путь абсурдного человека. Подчиниться пламени — и всего проще, и всего труднее. И все же хорошо, что человек, соизмеряя свои силы с трудностями, иногда выносит приговор самому себе. Он один вправе это сделать.

«Мольба,— говорит Алэн [25],— подобна ночи, нисходящей на мысль». «Но уму должно встретиться с ночью»,— отвечают мистики и экзистенциалисты. Конечно. Но не с той ночью, что порождена смеженными по собственной воле веками,— не с мрачной и глубокой ночью, которую ум создает лишь для того, чтобы в ней потеряться. Если уму суждено встретить ночь, она будет скорее ночью отчаяния, но ясной, полярной ночью. Это ночь бодрствующего ума, она порождает то безупречно белое сияние, в котором каждый объект предстает в свете сознания. Безразличие сопрягается здесь со страстным постижением, и тогда отпадают все вопросы об экзистенциальном скачке.

---

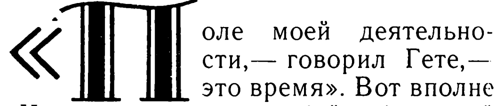
* Важно быть последовательным. Исходным пунктом у нас является согласие с миром. Но восточная мысль учит, что та же логика может быть обращена *против* мира. Это вполне оправданное положение придает нашему эссе его широту и в то же время очерчивает его пределы. Когда отрицание мира осуществляется с той же строгостью, часто приходят (как в некоторых школах Веданты) к сходным результатам. Например, в том, что относится к вопросу о безразличности деяний. В весьма содержательной книге Жана Гренье [24] «Выбор» таким образом обосновывается подлинная «философия безразличия».

Он занимает свое место среди других установок на вековой фреске человеческого сознания. Для наделенного разумом наблюдателя этот скачок также является родом абсурда. Насколько совершающий скачок верит в разрешение этого парадокса, настолько он восстанавливает этот парадокс во всей его полноте. Оттого-то скачок этот такой волнующий. Оттого-то все становится на свои места и абсурдный мир возрождается во всем блеске и многообразии.

Но нельзя останавливаться только на этом, ибо трудно удовлетвориться одним способом видения, лишив себя противоречия, вероятно, тончайшей формы духа. Пока что нами определен только способ мышления. Теперь речь пойдет о жизни.

АБСУРДНЫЙ ЧЕЛОВЕК

> Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует.
>
> *«Бесы»*



«Поле моей деятельности,— говорил Гете,— это время». Вот вполне абсурдное речение. Что представляет собой абсурдный человек? Он ничего не предпринимает ради вечности и не отрицает этого. Не то чтобы ему вообще была чужда ностальгия. Но он отдает предпочтение своему мужеству и своей способности суждения. Первое учит его вести не подлежащую обжалованию жизнь, довольствоваться тем, что есть; вторая дает ему представление о его пределах. Уверившись в конечности своей свободы, отсутствии будущности у его бунта и в бренности сознания, он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью. Здесь его поле, место его действий, освобожденное от любого суда, кроме его собственного. Более продолжительная жизнь не означает для него иной жизни. Это было бы нечестно. А что говорить о той иллюзорной вечности, именуемой судом потомков, на который полагалась г-жа Ролан [26]; эта «опрометчивость наказана по заслугам». Потомство охотно цитирует ее слова, но забы-

вает судить по ним о ней самой. Ведь г-жа Ролан безразлична потомству.

Нам не до ученых рассуждений о морали. Дурные человеческие поступки сопровождаются изобилием моральных оправданий, и я каждый день замечаю, что честность не нуждается в правилах. Абсурдный человек готов признать, что есть лишь одна мораль, которая не отделяет от бога: это навязанная ему свыше мораль. Но абсурдный человек живет как раз без этого бога. Что до других моральных учений (включая и имморализм), то в них он видит только оправдания, тогда как ему самому не в чем оправдываться. Я исхожу здесь из принципа его невиновности.

Невиновность опасна. «Все дозволено»,— восклицает Иван Карамазов. И эти слова пронизаны абсурдом, если не истолковывать их вульгарно. Обращалось ли внимание на то, что «все дозволено» — не крик освобождения и радости, а горькая констатация? Достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более притягательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния. Нетрудно сделать выбор между ними. Но выбора нет, и поэтому приходит горечь. Абсурд не освобождает, он привязывает. Абсурд не есть дозволение каких угодно действий. «Все дозволено» не означает, что ничто не запрещено. Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует совершать преступления (это было бы ребячеством), но выявляет бесполезность угрызений совести. Если все виды опыта равноценны, то опыт долга не более законен, чем любой другой. Можно быть добродетельным из каприза.

Все моральные учения основываются на той идее, что действие оправдывается или перечеркивается своими последствиями. Для абсурдного ума эти следствия заслуживают лишь спокойного рассмотрения. Он готов к расплате. Иначе говоря, для него существует ответственность, но не существует вины. Более того, он согласен, что прошлый опыт может быть основой для будущих действий. Время воодушевляет другое время, жизнь служит другой жизни. Но в самой жизни, в этом одновременно ограниченном и усеянном возможностями поле, все выходящее за пределы ясного видения кажется непредвиденным. Какое правило можно вывести из этого неразумного порядка? Единственная истина, которая могла бы показаться поучитель-

ной, не имеет формального характера: она воплощается и раскрывается в конкретных людях. Итогом поисков абсурдного ума оказываются не правила этики, а живые примеры, доносящие до нас дыхание человеческих жизней. Таковы приводимые нами далее образы — они придадут абсурдному рассуждению конкретность и теплоту.

Нет нужды говорить, что пример не обязательно является образцом для подражания (если таковой вообще возможен в мире абсурда), что эти иллюстрации — вовсе не модели. Кроме того, что я не склонен выдвигать образцовые модели, выдвигать их было бы столь же смешно, как сделать из книг Руссо тот вывод, что нам нужно встать на четвереньки [27], или вывести из Ницше, что мы должны грубить собственной матери. «Быть абсурдным необходимо,— пишет один современный автор,— но нет нужды быть глупцом». Установки, о которых пойдет речь, становятся вполне осмысленными, только если мы рассмотрим и противоположные установки. Внештатный разносчик писем равен завоевателю при условии одинаковой ясности их сознания. Так что безразлично, о каком опыте идет речь. Главное, служит он человеку или вредит ему. Опыт служит человеку, когда осознается. Иначе он просто лишен смысла: по недостаткам человека мы судим о нем самом, а не об обстоятельствах его жизни.

Мною выбраны только те герои, которые ставили своей целью исчерпание жизни (или те, кого я считаю таковыми). Я не иду дальше этого. Я говорю о мире, в котором и мысли, и жизни лишены будущего. За всем, что побуждает человека к труду и движению, стоит надежда. Так оказывается бесплодной единственная нелживая мысль. В абсурдном мире ценность понятия или жизни измеряется неплодотворностью.

ДОНЖУАНСТВО

Как все было бы просто, если бы было достаточно любить. Чем больше любят, тем более прочным становится абсурд. Дон Жуан торопится от одной женщины к другой не потому, что ему не хватает любви. Смешно представлять его и фанатиком,

стремящимся найти какую-то возвышенную полноту любви. Именно потому, что он любит женщин одинаково пылко, каждый раз всею душой, ему приходится повторяться, отдавая себя целиком. Поэтому и каждая из них надеется одарить его тем, чем до сих пор не удавалось его одарить ни одной женщине. Всякий раз они глубоко ошибаются, преуспевая лишь в том, что он чувствует потребность в повторении. «В конце концов,— восклицает одна из них,— я отдала тебе свою любовь!» И разве удивительно, что Дон Жуан смеется: «В конце концов,— говорит он,— нет, в очередной раз». Разве для того, чтобы любить сильно, необходимо любить редко?

Печален ли Дон Жуан? Нет, это невозможно себе представить. Вряд ли стоит вспоминать хронику. Смех и победоносная дерзость, прыжки из окон и любовь к театру — все это ясно и радостно. Всякое здоровое существо стремится к приумножению. Таков и Дон Жуан. Кроме того, печальными бывают по двум причинам: либо по незнанию, либо из-за несбыточности надежд. Дон Жуан все знает и ни на что не надеется. Он напоминает тех художников, которые, зная пределы своего дарования, никогда их не преступают, зато наделены чудесной непринужденностью в том, что им отпущено. Гений — это ум, знающий свои пределы. Вплоть до границы, полагаемой физической смертью, Дон Жуан не знает печали. А в тот момент, когда он узнает о границе, раздается его смех, за который все ему прощается. Он был бы печален, если бы надеялся. В очередной миг губы очередной женщины дают ему ощутить горький и утешительный привкус неповторимого знания. Да и горек ли он? Едва ли: без несовершенства неощутимо и счастье!

Величайшая глупость — видеть в Дон Жуане человека, вскормленного Экклесиастом [28]. Что для него суета сует, как не надежда на будущую жизнь? Доказательством тому является игра, которую он ведет против небес. Ему незнакомы раскаяния по поводу растраты самого себя в наслаждениях (общее место всякого бессилия). Раскаяния эти скорее подошли бы Фаусту, который достаточно верил в бога, чтобы предаться дьяволу. Для Дон Жуана все намного проще. «Озорнику» Молины [29] грозит ад, а он все отшучивается: «Час кончины? До нее еще далеко». То, что будет после смерти, не имеет значения, а сколько еще долгих дней у того, кто умеет жить! Фауст просил богатств

этого мира: несчастному достаточно было протянуть руку. Тот, кто не умеет радоваться, уже запродал душу. Дон Жуан, напротив, стоит за пресыщение. Он покидает женщину вовсе не потому, что больше ее не желает. Прекрасная женщина всегда желанна. Но он желает другую, а это не то же самое.

Его переполняет жизнь, и нет ничего хуже, чем потерять ее. Этот безумец в сущности великий мудрец. Живущие надеждами плохо приспособлены ко вселенной, где доброта уступает место щедрости, нежность — мужественному молчанию, а сопричастность — одинокой храбрости. Все говорят: «Вот слабый человек, идеалист или святой». Нужно уметь избавляться от столь оскорбительного величия.

Сколько возмущения (или натянутого смеха, принижающего то, чем восхищаются) вызывает речь Дон Жуана, когда одной и той же фразой он соблазняет всех женщин. Но тот, кто ищет количество удовольствия, принимает в расчет только эффективность. Стоит ли усложнять уже неоднократно испытанный пароль? Никто — ни женщины, ни мужчины — не прислушивается к содержанию слов. Важен произносящий их голос. Слова нужны для соблюдения правил, условностей, приличий. Их проговаривают, после чего остается приступить к самому важному. К этому и готовится Дон Жуан. Зачем ему моральные проблемы? Он проклят не потому, что хотел стать святым, как Маньяра у Милоша [30]. Ад для него есть нечто, заслуживающее вызова. На гнев божий у него готов ответ человека чести: «Речь идет о моей чести,— говорит он Командору,— и я исполню обещанное, как положено дворянину». Но столь же ошибочно делать из него имморалиста. Он в этом смысле «как все»: мораль для него — это его симпатии и антипатии. Дон Жуан понятен только в том случае, если все время иметь в виду то, вульгарным символом чего он является: заурядный соблазнитель, бабник. Да, он заурядный соблазнитель *, с тем единственным отличием, что осознает это, а потому абсурден. Но от того, что соблазнитель ясно мыслит, он не перестает быть соблазнителем. Соблазн — таково его положение. Только в романах можно изменить свое положение или стать лучше, чем ты был.

---

* В полном смысле слова и со всеми недостатками. Здоровая установка включает в себя *также* и недостатки.

Здесь же ничего не меняется, но все трансформируется. Дон Жуан исповедует этику количества, в противоположность святому, устремленному к качеству. Абсурдному человеку свойственно неверие в глубокий смысл вещей. Он пробегает по ним, собирает урожай жарких и восхитительных образов, а потом его сжигает. Время — его спутник, абсурдный человек не отделяет себя от времени. Дон Жуан вовсе не «коллекционер» женщин. Он лишь исчерпывает их число, а вместе с тем — свои жизненные возможности. Коллекционировать — значит уметь жить прошлым. Но он не жалеет о прошлом. Сожаление есть род надежды, а он не умеет вглядываться в портреты прошлого.

Но тем самым не эгоист ли он? На свой манер, конечно, эгоист. Но и в данном случае все зависит от того, что считать эгоизмом. Есть люди, созданные для жизни, есть — созданные для любви. По крайней мере, так сказал бы Дон Жуан, с избранной им самим точки зрения. Потому что о любви обычно говорят, приукрашивая ее иллюзиями вечности. Все знатоки страстей учат нас, что не бывает вечной любви без стоящих у нее на пути преград. Без борьбы нет и страсти. Но последним противоречием любви является смерть. Нужно быть Вертером или вообще не быть. Здесь также возможны различные виды самоубийства: один из них полная самоотдача и забвение собственной личности. Дон Жуан не хуже других знает, что это очень трогательно, но он относится к тем немногим, кто понимает, что это не столь уж важно, и что те, кого большая любовь лишила всякой личной жизни, возможно, и обогащаются сами, но наверняка обедняют существование их избранников. Мать или страстно любящая женщина по необходимости черствы сердцем, поскольку отвернулись от мира. Одно чувство, одно существо, одно лицо поглотило все остальное. Дон Жуан живет иной любовью, той, которая освобождает. Она таит в себе все лики мира, она трепетна в своей бренности. Дон Жуан избрал ничто.

Видеть ясно — вот его цель. Любовью мы называем то, что связывает нас с другими, в свете социально обусловленного способа видения, порожденного книгами и легендами. Но я не знаю иной любви, кроме той смеси желания, нежности и интеллекта, что привязывает меня к данному конкретному существу. Для иного существа другим будет и состав смеси. Я не вправе употреблять одно и то же слово для всех случаев, что позволяло бы мне и

действовать всегда одинаково. Абсурдный человек и здесь приумножает то, что не в силах унифицировать. Он открывает для себя новый способ существования, освобождающий его по крайней мере настолько, насколько он освобождает всех тех, кто к нему приходит. Щедра любовь, осознающая одновременно свою неповторимость и бренность. Все эти смерти и возрождения составляют букет жизни Дон Жуана, таков его способ отдавать себя жизни. Рассудите сами, можно ли тут говорить об эгоизме.

Я думаю сейчас обо всех, кто желал безусловной кары для Дон Жуана. Не только в иной жизни, но и в этой. Я думаю обо всех сказках и легендах, всех анекдотах о Дон Жуане в старости. Но ведь Дон Жуан уже готов к ней. Для сознательного человека старость и все ею предвещаемое не являются неожиданностью. Человек сознателен ровно настолько, насколько не скрывает от себя своего страха. В Афинах был храм старости. Туда водили детей. Чем больше смеются над Дон Жуаном, тем четче вырисовываются его черты. Он отказывается от облика, уготованного ему романтиками. Никто не станет смеяться над измученным и жалким Дон Жуаном. Раз его жалеют люди, быть может, и само небо простит ему грехи? Но нет, Дон Жуан предусмотрел для себя вселенную, в которой есть место *и насмешке*. Он готов понести наказание, таковы правила игры. Щедрость Дон Жуана в том, что он принимает все правила игры. Он знает, что прав и что ему не уйти от наказания. Судьба не является карой.

Таково преступление Дон Жуана, и неудивительно, что люди взывают к вечности, чтобы та покарала его. Он достиг знания без иллюзий, он отрицает все, что они исповедуют. Любить и обладать, завоевывать и растрачивать — таков его метод познания. (Есть же смысл в речении писания, согласно которому «познанием» называется любовный акт.) Дон Жуан — злейший враг иллюзий именно потому, что он их игнорирует. Некий летописец уверяет, будто подлинный «Озорник» был убит францисканцами, которые желали «положить конец бесчинствам и безбожию Дона Хуана, коему его высокое рождение обеспечило безнаказанность». Столь странная кара никем не засвидетельствована, хотя никто не доказал и противоположного. Но даже не спрашивая, насколько это достоверно, я мог бы сказать, что это логично. Мне хочется задержаться на слове «рождение» (naissance) из этой ле-

тописи и обыграть его: жизнь удостоверила невинность (innocence) Дон Жуана, свою ныне легендарную виновность он получил от смерти.

А что представляет собой каменный командор, эта холодная статуя, приведенная в действие, дабы покарать осмелившуюся мыслить живую кровь и человеческое мужество? Командор — это совокупность всех сил вечного Разума, порядка, универсальной морали, преисполненного гнева божественного величия, столь чуждого человеку. Гигантский камень — вот символ тех сил, которые всегда отрицал Дон Жуан. К этой символической роли сводится вся миссия командора. Гром и молния могут вернуться на то вымышленное небо, откуда их призвали. Подлинная трагедия разыгрывается без их участия. Нет, Дон Жуан не умирает от каменной руки. Мне нетрудно поверить в ставшую легендарной браваду, в безрассудный смех здравомыслящего человека, бросающего вызов несуществующему богу. Но мне кажется, что в тот вечер, когда Дон Жуан ожидал его у Анны, командор не явился, и после полуночи безбожник должен был почувствовать нестерпимую горечь своей правоты. Еще охотнее я принимаю жизнеописание Дон Жуана, согласно которому под конец жизни он заточил себя в монастырь. Нравоучительная сторона этой истории не слишком правдоподобна: какое спасение мог он вымолить у бога? Скорее здесь вырисовывается логичное завершение жизни, до конца проникнутой абсурдом, суровая развязка существования, полностью преданного радостям без расчета на завтрашний день. Наслаждение завершается аскезой. Необходимо уяснить себе, что это две стороны одной медали. Трудно найти более устрашающий образ: человек, которого предало собственное тело, который, не умерев вовремя, в ожидании смерти завершает комедию, обратив лицо к богу, которому не поклоняется и служит ему так, как ранее служил жизни. Он стоит на коленях перед пустотой, с руками, протянутыми к молчащим небесам, за которыми, как это ему известно, ничего нет.

Я вижу Дон Жуана в келье одного из затерянных среди холмов испанских монастырей. Если он вообще смотрит на что бы то ни было, то перед его глазами не призраки ушедшей любви. Сквозь обожженную солнцем бойницу он видит молчаливую равнину Испании, величественную и бездушную землю. В ней он узнает самого себя. Да, остано-

вимся на этом меланхолическом и лучезарном образе. Смерть неизбежная, но навеки ненавистная, заслуживает презрения.

ТЕАТР

«Зрелище — петля, чтоб заарканить совесть короля»,— говорит Гамлет. Хорошо сказано — «заарканить», ибо схватить совесть нужно на лету, в то неуловимое мгновение, когда она бросает беглый взгляд на самое себя. Повседневный человек не любит задерживаться, он в вечной гонке. Но в то же время он ничем, кроме себя самого, не интересуется, в особенности когда речь идет о том, кем бы он мог стать. Отсюда его склонность к театру, к зрелищам, предлагающим на выбор столько судеб. Он может ознакомиться с ними без сострадания и горечи. В этом легко узнать бессознательного человека, торопливо стремящегося к неведомо каким надеждам. Абсурдный человек появляется, когда с надеждами покончено, когда ум уже не восхищается игрой, а вступает в нее. Проникнуть во все жизни, пережить их во всем их многообразии — вот что значит играть. Я не хочу тем самым сказать, будто все актеры следуют этому зову, что все они люди абсурда. Но их судьба — это абсурдная судьба, она полна соблазна, она влечет к себе сердце ясно видящего человека. Эта оговорка необходима, чтобы не было недоразумений по поводу того, о чем пойдет речь.

Актер царит в преходящем. Известно, что его слава — одна из самых эфемерных. Так, по крайней мере, говорят о ней. Но эфемерна любая слава. С точки зрения обитателя Сириуса [31], десять тысячелетий превратят в пыль произведения Гёте, предадут его имя забвению. Всего несколько археологов, быть может, станут разыскивать «свидетельства» нашей эпохи. В этой идее всегда было что-то поучительное. Если продумать все ее следствия, то вся наша суета исчезнет, уступив место полному благородства безразличию. Оно направляет наши заботы по самому верному пути, то есть к непосредственно данному. Наименее обманчива слава, которой живут каждый день.

Так что актер избирает несметную славу: ту, что освящает и оправдывает самое себя. Из того, что все когда-нибудь должны умереть, он сделал наилучшие выводы. Актер либо состоялся, либо нет. Даже никому не известный писатель сохраняет надежду, полагая, что о нем будут свидетельствовать оставленные им произведения. От актера нам в лучшем случае останется фотография. Каким он был, со своими жестами и паузами, спертым дыханием и любовными вздохами,— это до нас не дойдет. Не знать его — значит не видеть его игры, не умирать сотни раз вместе с его героями, которых он наделял своей душой и воскрешал на сцене.

Удивительно ли, что слава, воздвигнутая на фундаменте из столь эфемерного материала, оказывается преходящей? У актера всего три часа, чтобы быть Яго или Альцестом, Федрой или Глостером. В короткий промежуток времени, на пятидесяти квадратных метрах подмостков все эти герои рождаются и умирают по его воле. Трудно найти другую столь же полную и исчерпывающую иллюстрацию абсурда. Эти чудесные жизни, эти уникальные и совершенные судьбы, пересекающиеся и завершающиеся в стенах театра на протяжении нескольких часов,— найдется ли еще более ясный вид на абсурд? Сойдя со сцены, Сигизмунд [32] превращается в ничто. Через два часа он сидит в кафе. Возможно, тогда-то жизнь и есть сон. Но вслед за Сигизмундом приходит другая роль. Страдающий от неуверенности персонаж сменяет неистового мстителя. Пробегая, таким образом, по векам и жизням, подражая людям, таким, как они есть, или таким, какими они могли бы быть, актер сливается с другим абсурдным персонажем — путешественником. Подобно путешественнику, он исчерпывает что-то и спешит дальше. Актеры — путешественники во времени и, если брать лучших среди них, они путешествуют, выслеживая души. Если мораль количества вообще имеет питательную почву, то ею является эта единственная в своем роде сцена. Трудно сказать, что за польза актеру в его персонажах. Это неважно. Единственно, что необходимо знать: в какой степени он отождествляет себя с этими неповторимыми жизнями? Да, бывает так, что актер проносит их по своей жизни, и они слегка выступают за пределы того времени и пространства, в котором родились. Они сопровождают актера, ему уже нелегко отделаться от тех, кем ему довелось по-

бывать. Случается, что он берет стакан, воспроизводя жест Гамлета, поднимающего чашу. Нет, дистанция между ним и сыгранными персонажами не так уж велика. Ежемесячно и ежедневно он иллюстрирует ту плодотворную истину, что нет границы между тем, чем хочет быть человек, и тем, чем он является. Своим повседневным лицедейством он показывает, насколько видимость может создавать бытие. Ибо таково его искусство — доведенное до совершенства притворство, максимальное проникновение в чужие жизни. В итоге его призвание ясно: всеми силами души он стремится быть ничем, то есть быть многими. Чем у́же границы, заданные ему при создании образа, тем больше нужен талант. Через три часа он умрет под маской, которая на сегодня стала его лицом. За три часа он должен пережить и воплотить судьбу во всей ее неповторимости. Это и называется: потерять себя, чтобы найти. За эти три часа он дойдет до конца того безысходного пути, прохождение которого требует от зрителя в партере всей его жизни.

Мим преходящего, актер лишь внешне упражняется и совершенствуется. Театральные условности таковы, что выразить и постичь муки сердца можно либо с помощью жеста, во плоти, либо посредством равно принадлежащего душе и телу голоса. Закон этого искусства гласит, что все должно уплотниться, перейти во плоть. Если бы на сцене стали любить так, как любят в жизни, вслушиваясь в неизъяснимый голос сердца, смотреть так, как созерцают друг друга влюбленные, то язык театра превратился бы в никому не понятный шифр. В театре должно говорить даже молчание. О любви свидетельствует повышенный тон голоса, даже неподвижность должна сделаться зрелищной. В театре царит тело. Ставшее по недоразумению предосудительным слово «театральность» полностью охватывает всю эстетику и всю мораль театра. Полжизни человек проводит молча, отвернувшись ото всех, говоря нечто само собой разумеющееся. Актер вторгается в его душу, снимает с нее чары, и раскованные чувства затопляют сцену. Страсти говорят в каждом жесте, да что там говорят — кричат. Чтобы представить их на сцене, актер словно бы заново сочиняет своих героев. Он изображает их, лепит, он перетекает в созданные его воображением формы и отдает призракам свою живую кровь. Само собой разумеется, я говорю о настоящем театре, дающем

актеру возможность физически реализовать свое призвание. Посмотрите Шекспира. С первого же явления мы видим в этом театре неистовый танец тел. Ими все объясняется, без них все рухнет. Король Лир не начнет своего пути к безумию без того брутального жеста, которым он изгоняет Корделию и осуждает Эдгара. Именно поэтому трагедия разворачивается под знаком сумасшествия. Души преданы пляске демонов. В итоге — не меньше четырех безумцев (один по ремеслу, другой по своей воле, еще двое из-за мучений): четыре необузданных тела, четыре невыразимых лика одного и того же удела.

Недостаточны даже масштабы человеческого тела. Маски и котурны, подчеркивающий черты лица грим, костюм, который преувеличивает или упрощает,— в этом универсуме все принесено в жертву видимости, все создано для глаз. Чудом абсурда является телесное познание. Мне никогда по-настоящему не понять Яго, пока я не сыграю его. Сколько бы раз я его ни слышал, но постичь смогу, только увидев. С абсурдным персонажем актера роднит монотонность: один и тот же силуэт, чуждый и в то же время знакомый, упрямо сквозит во всех его героях. Отличительной чертой великого произведения театрального искусства является то, что в нем мы находим это единство тона *. Вот почему актер противоречив: он один и тот же, и он многообразен — столько душ живет в его теле. Но именно такова противоречивость абсурда: противоречив индивид, желающий всего достичь и все пережить; противоречивы его суетные усилия, его бессмысленное упрямство. Но то, что обычно находится в противоречии, находит свое разрешение в актере. Он там, где тело сходится с умом, где они теснят друг друга, где ум, утомившись от крушений, возвращается к своему самому верному союзнику. «Блажен,— говорит Гамлет,— в ком кровь и ум такого же состава. Он не рожден под пальцами судьбы, чтоб петь, что та захочет».

Удивительно, что церковь не запретила актеру подобную практику. Церковь осуждает в этом искусстве ерети-

---

* Я имею в виду «Альцеста» Мольера. Там все так просто, грубо, зримо. Альцест против Филинта, Селимена против Элианты — к абсурдной логичности характера, устремленного к поставленной перед собой цели, сводится и весь сюжет, и стихи, едва ли не столь же монотонные, как характер.

ческую множественность душ, разгул страстей, скандальное притязание ума, отказывающегося жить лишь одной судьбой и склонного к невоздержанности. Она налагает запрет на этот вкус к настоящему, на этот триумф Протея[33] — ведь это отрицание всего того, чему учит церковь. Вечность — *это не игра.* Ум, настолько безумный, чтобы предпочесть вечности комедию, теряет право на спасение. Между «повсюду» и «всегда» нет компромисса. Поэтому столь низкое ремесло может привести к безмерным духовным конфликтам. «Важна не вечная жизнь,— говорит Ницше,— но вечная жизненность». Вся драма, действительно, в выборе между ними.

Адриена Лекуврёр[34] на смертном ложе хотела было исповедаться и причаститься, но отказалась отречься от своей профессии и тем самым утратила право на исповедь. Разве это не противопоставление богу всей силы чувства? В агонии эта женщина со слезами на глазах не желает отречься от своего искусства — вот пример величия, которого она никогда не достигала при свете рампы. Такова ее самая прекрасная и самая трудная роль. Выбрать небеса или смехотворную верность преходящему, предпочесть вечность или низвергнуться в глазах бога — вот исконная трагедия, в которой каждому необходимо занять свое место.

Комедианты той эпохи знали, что отлучены от церкви. Избрать эту профессию означало избрать муки ада. Церковь видела в актерах своих злейших врагов. Какие-то литераторы негодовали: «Как, ради Мольера лишиться вечного спасения!» Но именно так стоял вопрос, особенно для того, кто, умирая на сцене под румянами, завершал жизнь, целиком отданную распылению самого себя. В связи с этим следуют ссылки на гениальность, которой все извинительно. Но гениальность ничего не извиняет именно потому, что отказывается от извинений.

Актер знал об уготованных ему карах. Но какой смысл имели столь смутные угрозы в сравнении с последней карой, уготованной для него самой жизнью? Он заранее предчувствовал ее и полностью принимал. Как и для абсурдного человека, преждевременная смерть непоправима для актера. Ничем не возместишь те лица и века, которые он не успел воплотить на сцене. Но, как бы то ни было, от смерти не уйти. Конечно, актер повсюду, пока жив, но он

находится и в своем времени, которое оставляет на нем отпечаток.

Достаточно немного воображения, чтобы ощутить, что означает судьба лицедея. Во времени он создает одного за другим своих героев. Во времени учится господствовать над ними. И чем больше различных жизней он прожил, тем легче он отделяет от них свою собственную жизнь. Но вот настанет время, когда ему нужно умирать и на сцене, и в мире. Все прожитое стоит перед его глазами. Взор его ясен. В своей судьбе он чувствует нечто мучительное и неповторимое. И с этим знанием он готов теперь умереть. Для престарелых комедиантов есть пансионы.

ЗАВОЕВАНИЕ

«Нет, не верьте, что из-за любви к действию мне пришлось разучиться мыслить,— говорит завоеватель.— Напротив, я вполне могу дать определение своему символу веры, поскольку верую всеми силами души, вижу определенно и ясно. Не доверяйте тем, кто говорит: «Мы слишком хорошо это знаем, а потому неспособны выразить». Если неспособны, то либо потому, что не знаете, либо потому, что по лености не идете дальше видимости.

У меня не так уж много мнений. К концу жизни человек понимает, что провел столько лет лишь для того, чтобы удостовериться в одной-единственной истине. Если она очевидна, для жизни достаточно ее одной. Что касается меня, то мне есть что сказать об индивиде со всей определенностью. О нем должно говорить без прикрас, а если необходимо, то и с известным презрением.

Человека делает человеком в большей мере то, о чем он умалчивает, нежели то, что он говорит. Мне придется умалчивать о многом. Но я непоколебимо убежден в том, что все судившие об индивиде имели намного меньше опыта, чем есть у нас для обоснования приговора. Возможно, интеллект со всей присущей ему тонкостью предчувствовал то, что надлежит констатировать. Но своими руинами и кровью наша эпоха предоставляет нам более чем доста-

точно очевидностей. Для древних народов и даже вплоть до самого недавнего времени, до прихода нашей машинной эры, можно было сохранять равновесие между общественной и индивидуальной добродетелями. Можно было предаваться изысканиям: какая из них служит другой. Это было возможно благодаря упрямому заблуждению человеческого сердца, согласно которому люди приходят в мир, чтобы прислуживать или же пользоваться чьими-то услугами. Это было возможно еще и потому, что ни общество, ни индивид еще не показали, на что они способны.

Мне знакомы эти добрые души, исполненные восхищения по поводу шедевров голландских художников, которых породили кровавые войны во Фландрии, взволнованные молитвами силезских монахов, которые возносились к небесам из недр ужасающей Тридцатилетней войны. Они изумляются тому, что вечные ценности уцелели в волнениях века. Но времена меняются. Сегодняшние художники лишены былой безмятежности. Даже если у них сердце творца, то есть черствое сердце, ему суждено остаться без применения в наше время, когда весь мир мобилизован и даже святые не избегли общей участи. Быть может, таково мое самое глубокое чувство. С каждой недоношенной в траншеях прекрасной формой, с каждой раздробленной железом линией, метафорой, молитвой утрачивается какая-то частица вечного. Понимая, что мне не уйти от моего времени, я решил стать плотью его плоти. Вот почему я не придаю значения индивиду. Он кажется мне униженным и ничтожным. Зная, что нет дел, ради которых стоило бы стремиться к победе, я развил вкус к заведомо проигранным предприятиям. Они требуют всех сил души, которая остается той же самой и в поражениях, и в преходящих победах. Солидарность с судьбами мира заставляет тревожиться по поводу столкновения цивилизаций. Я вобрал в себя эту тревогу, когда решил сыграть свою роль. Выбор между историей и вечностью завершился в пользу истории, поскольку я люблю достоверность. Существование истории по крайней мере не вызывает сомнений, да и как я могу отрицать силу, готовую меня сокрушить?

Рано или поздно наступает время, когда нужно выбирать между созерцанием и действием. Это и называется: стать человеком. Мучения при этом ужасны, но для гордо-

го сердцем нет середины. Либо бог, либо время, или крест, или меч. Либо мир наделен величайшим смыслом, бесконечно превосходящим все треволнения, либо в нем нет ничего, кроме треволнений. Нужно жить своим временем и умирать вместе с ним или же уклоняться от него во имя высшей жизни. Я знаю о возможности сделки: можно жить в свое время и верить в вечное. Это называется «принимать». Но я питаю отвращение к сделкам, я требую: все или ничего. Если я выбираю действие, не подумайте, что мне неведомо созерцание. Но оно не даст мне всего, а потому, не имея вечности, я заключаю союз со временем. Мне чужды тоска и горечь; я хочу только ясности видения. Я говорю вам: завтра мобилизация. И для вас, и для меня она будет освобождением. Индивид ничего не может, и тем не менее он способен на все. В свете этой удивительной свободы вам станет понятно, почему я одновременно возвеличиваю и уничтожаю индивида. Мир сминает его, я даю ему свободу. Я предоставляю ему все права.

Завоеватели знают, что само по себе действие бесполезно. Имеется лишь одно полезное действие, оно связывает человека с землей. Я никогда и ни с чем его не связываю. Но приходится действовать «как если бы», поскольку на пути борьбы происходит встреча с живой плотью. Даже в низости своей плоть является моей единственной достоверностью. Я могу жить лишь ею, моим отечеством является тварное. Вот почему я выбрал абсурдное усилие, вот почему я на стороне борьбы. Как я уже говорил, эпоха к ней готова. До сих пор величие завоевателя было географическим, измерялось протяженностью захваченных территорий. Смысл этого слова не зря изменился [35] — оно более не означает победоносного генерала. Величие перешло в другой лагерь, сделалось протестом и жертвенностью, лишенными всякого будущего. Дело не в любви к поражениям, победа была бы желательна. Но есть лишь одна победа, которая относится к разряду вечных, а мне ее никогда не одержать. Вот мой камень преткновения. Революции всегда совершались против богов, начиная с Прометея [36], родоначальника современных завоевателей. Это протест человека против своей судьбы: требования бедняков являются только поводом. Но дух протеста уловим лишь в его историческом воплощении, и только там я могу воссоединиться с этим духом. Не подумайте, будто

я нахожу в этом удовольствие: моя человеческая противоречивость сохраняется и в противоречиях самой сущности вещей. Я помещаю ясность моего ума посреди того, что ее отрицает. Я возвышаю человека над тем, что его подавляет; моя свобода, мой бунт, моя страсть сливаются воедино в этом напряжении, в этой ясности видения, в этой непомерности повторения.

Да, человек есть цель в себе. И он является своей единственной целью. Если он и желает быть кем-то, то в этой жизни. Но тогда мне известно и все остальное. Завоеватели говорят иногда о победах и преодолениях. Но они всегда имеют в виду «преодоление себя». Вам хорошо известно, что это значит. Есть мгновения, когда любой человек чувствует себя равным богу. По крайней мере, так говорят. Но богоравность приходит, когда, словно при вспышке молнии, становится ощутимым поразительное величие человеческого ума. Завоеватели — лишь те, кто чувствует силы для постоянной жизни на этих вершинах, с полным сознанием собственного величия. Вопрос арифметики — больше или меньше. Завоеватели способны на самое большее. Но не больше самого человека, когда он этого захочет. Поэтому они никогда не покидают горнило жизни, погружаются в самое пекло революций.

Там они находят искалеченную тварь, но там же обнаруживают и единственные ценности, заслуживающие их любви и восхищения,— человека и его молчание. Здесь их нищета и их богатство. Единственной роскошью для завоевателей остаются человеческие отношения. Разве непонятно, что в этой уязвимой вселенной все человеческое обретает самый жгучий смысл? Суровые лица, поставленное под угрозу братство, сильная и целомудренная дружба — вот подлинные богатства. Они подлинны, так как преходящи, в них могущество и пределы ума, то есть его эффективность. Иные говорят о гениальности. Но я предпочитаю ей интеллект, он тоже может быть величественным. Он освещает эту пустыню и владычествует над ней. Он знает свое рабство и не скрывает этого. Он умирает вместе с телом. Но знание — вот его свобода.

Все церкви против нас, мы понимаем это. Нашим сердцам недоступно вечное, и мы сторонимся церквей, претендующих на вечность, будь они божественными или политическими. Счастье и мужество, заработок или спра-

ведливость второстепенны для церкви. Она провозглашает учение, которое все обязаны принимать. Но что мне до идей и вечности — соразмерные мне истины я должен добыть собственноручно. Это истины, от которых я не могу отделаться. Поэтому вам никогда не сделать меня основанием чего бы то ни было: от завоевателя не остается ничего, и уж тем более каких-то учений.

Все завершается смертью. Мы знаем это, а также то, что она кладет предел всему. Вот почему так отвратительны покрывающие Европу кладбища, тень которых неотступно преследует некоторых из нас. Украшений заслуживает лишь то, что мы любим, а смерть отталкивает и утомляет. Ее также приходится завоевывать. Последний герцог Каррары, плененный в опустошенной чумой, осажденной венецианцами Падуе, с диким воем метался по залам своего опустевшего дворца: он призывал дьявола и требовал смерти. Это один из способов преодоления смерти. Такова одна из черт соприродного Западу мужества: для него отвратительны те места, где полагается почитать смерть. Во вселенной бунта смерть возвеличивает несправедливость. Она является высшим злодейством.

Другие противники сделки выбирают вечное и разоблачают иллюзорность этого мира. Их кладбища украшены цветами и птицами. Они подходят завоевателю, как ясный образ им отвергнутого. Им избраны почерневшая сталь или безымянный окоп. Лучшие из выбравших вечность чувствуют иногда исполненный почтительности и сострадания страх по отношению к живущим с подобным образом собственной смерти. Но как раз этот образ дает завоевателям силу и оправдание. Перед нами наша судьба, и нам надлежит пройти через это искушение. Не столько из гордыни, сколько из сознания нашего бессмысленного удела. Иногда мы испытываем жалость к самим себе. Таково единственное сочувствие, которое кажется нам приемлемым. Вы вряд ли сумеете понять это чувство, оно покажется вам не слишком мужественным. На него способны лишь самые смелые. Но мы призываем в свои ряды мужественных и светлых разумом людей, и мы не нуждаемся в силе, которая лишила бы нас ясности».

Приведенные выше образы не содержат моральных поучений и не влекут за собой суждений. Это наброски,

в них намечен стиль жизни. Любовник, комедиант или авантюрист ведут абсурдную игру. Но на это способны, при желании, и девственник, и функционер, и президент республики. Достаточно знать и ничего от себя не скрывать. В итальянских музеях встречаются маленькие разрисованные ширмы. Священник держал такую перед глазами приговоренного к смертной казни, скрывая от него эшафот. Скачок во всех его формах, будь то низвержение в божественное или вечное, потеря себя в повседневных иллюзиях или в «идее»,— это ширма, прикрывающая абсурд. Но без ширмы могут жить и функционеры, вот что я имел в виду.

Я выбрал крайние случаи, когда абсурд наделяют поистине царской властью. Правда, это власть принцев, лишенных царства. Но их преимущество перед другими в том, что они знают об иллюзорности всех царств. Они знают, в этом их величие, и напрасно было бы говорить о каком-то скрываемом ими несчастье или пепле разочарования. Лишиться надежды еще не значит отчаяться. Дым земных очагов стоит райских благовоний. Ни я, ни кто-либо другой не могут быть здесь судьями. Они не стремятся стать лучше, но хотят последовательности. Если слово «мудрец» применимо по отношению к живущим тем, что есть, без спекуляций о том, чего нет, то эти люди и являются мудрецами. Любой из них — победитель, но в царстве духа; Дон Жуан, но от познания; комедиант, но на подмостках интеллекта — знает это лучше, чем кто бы то ни было: «Не заслужить привилегий ни на земле, ни на небесах тому, кто довел почти до совершенства овечью кротость: даже если признать, что он не лопается от тщеславия и не напрашивается на скандал своими судейскими замашками, он остается все же милой смешной овечкой, у которой нет ничего, кроме рожек».

Как бы то ни было, абсурдному рассуждению необходимо было вернуть всю яркость красок. Воображение может добавить немало других его обличий — изгнанников, прикованных к своему времени; людей, которые, не зная слабости, умеют жить соразмерно вселенной без будущего. Этот абсурдный и безбожный мир населен утратившими надежду и ясно мыслящими людьми. Но я не говорил еще о самом абсурдном из всех персонажей — о творце.

АБСУРДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

ФИЛОСОФИЯ И РОМАН

В разреженном воздухе абсурда все эти жизни могут длиться лишь благодаря нескольким глубоким мыслям, сила которых позволяет им дышать. В данном случае речь пойдет об особом чувстве верности. Мы видели людей, которые сознательно выполняли свой долг во время глупейших войн и не считали при этом, что вступают в противоречие с самими собой. Главное для них — ни от чего не уклоняться. Утверждение абсурдности мира есть своего рода метафизическое счастье. Завоевание или игра, неисчислимость любви, абсурдный бунт — таковы свидетельства человеческого достоинства в той войне, где человек обречен на поражение.

Речь идет исключительно о верности правилам сражения. Этой мысли достаточно: она поддерживала и поддерживает целые цивилизации. Войну невозможно отрицать. В ней либо умирают, либо ею живут. Так и с абсурдом: нужно дышать им, усваивать его уроки и воплощать его. В этом смысле творчество есть по преимуществу абсурдная радость. «Искусство, и ничего кроме искусства,— говорит Ницше,— искусство нам дано, чтобы не умереть от истины».

В опыте, который я пытаюсь здесь описать и дать почувствовать в нескольких его модусах, страдание появляется вместе со смертью другого. Детские поиски забвения и удовольствия отныне оставлены. На их место приходят лихорадочное напряжение, с которым человек противостоит миру, и упорядоченный бред, заставляющий его все принимать в этом мире. В этой вселенной единственным шансом укрепиться в сознании, зафиксировать в нем свои дерзания является творчество. Творить — значит жить вдвойне. Неуверенный и тревожный поиск Пруста, его кропотливое коллекционирование цветов, вышивок и тревог не означают ничего иного. Но в этих поисках все же не больше смысла, чем в непрерывном творчестве, которому каждодневно предаются комедиант, завоеватель и все люди абсурда. Все они хотят сыграть, повторить,

воссоздать свою реальность. В конечном счете мы получаем образ наших собственных истин. Для отвернувшегося от вечности человека все сущее есть лишь нескончаемая пантомима под маской абсурда. Творчество — великая пантомима.

Об этом заранее известно людям абсурда, а потому все их усилия направлены на изучение, освоение и обогащение того острова без будущности, на который они высадились. Но сначала требуется знать. Ибо обнаружение абсурда совпадает по времени с остановкой; тогда вырабатываются и вступают в свои права все последующие страсти. Даже у людей, лишенных Евангелия, есть своя гора Елеонская[37]. На ней тоже нельзя дремать. Абсурдному человеку уже нет дела до объяснений, он должен испытать и описать испытанное. Все начинается с беспристрастной ясности видения.

Описание — таково последнее притязание абсурдного мышления. Столкнувшись с неразрешимыми парадоксами, наука также оставляет свои предположения и останавливается на созерцании и изображении вечно девственного пейзажа явлений. Взирая на мирские образы, мы понимаем сердцем, что охватывающее нас при этом чувство — не от предполагаемых глубин мира, но от его многоликости. Тщетно было бы их объяснять; у нас остаются лишь ощущения, а вместе с ними и непрерывный зов, идущий от количественно неисчерпаемой вселенной. Так становится понятным место произведения искусства.

Оно является знаком смерти и в то же время приумножением опыта. Произведение искусства монотонно и страстно повторяет темы, которые уже оркестрованы миром: темы тела (неисчерпаемый образ на фронтонах храмов), темы форм или красок, чисел или бедствий. Поэтому мы и завершаем разбор главных тем данного эссе, обратившись к исполненной великолепия и в то же время ребячества вселенной творца. Ошибочно считать ее символической, полагать, будто произведение искусства может рассматриваться как убежище от абсурда. Оно само абсурдный феномен, и речь идет только об описании произведения искусства, которое не может предложить выхода мукам нашего сознания. Напротив, это один из знаков такой муки, которая отображается с его помощью в каждой человеческой мысли. Но произведение искусства впервые выводит наш ум за его пределы и ставит лицом к лицу

с другим. Не для того, чтобы утратить себя в другом, но чтобы со всей точностью указать на безысходность пути, на который мы вместе вступили. В абсурдном рассуждении творчество следует за беспристрастностью и раскрывает ее. Творчество отражает тот момент, когда рассуждение прекращается и на поверхность вырываются абсурдные страсти. Этим оправдывается место творчества в моем эссе.

Достаточно найти несколько общих для творца и мыслителя тем, чтобы обнаружить в произведении искусства все противоречия абсурдного мышления. Родство их сознаний проистекает не столько из тождественности сделанных выводов, сколько из общности противоречий. Они одинаковы и для мышления, и для творчества. Вряд ли даже нужно пояснять, что одно и то же терзание толкает человека к этим двум установкам сознания. Они совпадают лишь в исходном пункте. Весьма немногие из порожденных абсурдом мыслей сохранили ему верность, но по этим отклонениям и предательствам нам легче установить, что же принадлежит одному лишь абсурду. Параллельно возникает вопрос: возможно ли абсурдное произведение искусства?

Старое противопоставление искусства и философии достаточно произвольно. Если понимать его в узком смысле, то оно просто ложно. Если же тем самым хотят сказать, что у каждой из этих двух дисциплин имеются свои особенности, то это, несомненно, верно, хотя и весьма неопределенно. Единственный приемлемый аргумент сводится здесь к установлению противоречия между философом, заключенным *в сердцевину* своей системы, и художником, стоящим *перед* своим произведением. Но этот аргумент относится к формам искусства и философии, которые мы считаем вторичными. Идея искусства, отделившегося от его создателя, не только вышла из моды, но и ложна. Отмечают, что, в противоположность художнику, философ никогда не создает несколько систем. Но это не более истинно, чем то, что ни один художник никогда не выражал в различных образах более одного предмета. Мгновенное совершенствование искусства, необходимость его постоянного обновления — все это верно только как предрассудок. Произведение искусства также является конструкцией, и каждому известно, сколь однообразными бывают великие творцы. Подобно мыслителю, художник во-

влекается в свою работу и в ней становится самим собой. Это взаимовлияние творца и произведения образует важнейшую проблему эстетики. Впрочем, нет ничего более суетного, чем все эти дистинкции по методам и объектам, для которых подыскивается единство цели. Между дисциплинами, которые создаются человеком для понимания и любви, нет границ. Они проникают друг в друга, сливаясь в одной тревоге.

Об этом нужно сказать с самого начала. Чтобы абсурдное произведение стало возможным, к нему должна быть примешана мысль в самой ясной из своих форм. Но и мысль должна проявляться не иначе как в заданном ей интеллектом порядке. Этот парадокс объясняется самим абсурдом. Произведение искусства порождается отказом ума объяснять конкретное. Произведение знаменует триумф плоти. Ясная мысль вызывает произведение искусства, но тем самым себя же и отрицает. Мысль не поддается искушению прибавлять к описанию некий глубинный смысл. Она знает о его незаконности. В произведении искусства воплощается драма сознания, но она никогда не дается искусством непосредственно. Абсурдное произведение требует художника, который ясно сознает свои пределы, и искусства, в котором конкретное ничего не обозначает, кроме самого себя. Произведение искусства не может быть ни целью, ни смыслом, ни утешением для жизни. Творить или не творить — это ничего не меняет. Абсурдный творец может отказаться от творчества, иногда он так и делает. Ему достаточно своей Абиссинии [38].

В этом заключается и одно из правил эстетики. Подлинное произведение искусства всегда соразмерно человеку, и по самой своей сущности оно всегда что-то «недоговаривает». Имеется своеобразная связь между глобальным жизненным опытом художника и произведением, которое его отображает, связь «Вильгельма Мейстера» со зрелостью Гёте. Это соотношение ложно, если опыт передается с помощью бумажной мишуры объяснений. Оно истинно, когда произведение остается выкроенным из опыта отрывком, гранью, передающей все внутреннее сияние алмаза. В первом случае произведение перегружено претензиями на вечность. Во втором — оно плодотворно именно потому, что опыт подразумевается, и о богатстве его мы догадываемся. Наконец, великий художник — это прежде всего великий жизнелюбец, понятно, что под

жизнью здесь имеется в виду не только рефлексия, но и переживание. Таким образом, в произведении воплощена интеллектуальная драма. Абсурдное произведение иллюстрирует отказ мышления от престижа, смиренное согласие быть сознанием, творящим лишь видимость, набрасывающим покрывало образов на то, что лишено разумного основания. Будь мир прозрачен, не было бы и искусства.

Я говорю здесь не об искусствах формы и цвета — в них описание царит во всем великолепии своей скромности *. Экспрессия начинается там, где заканчивается мышление. Чем, как не экспрессивными жестами, выражают свою философию те подростки с пустыми глазами, что заполняют храмы и музеи. Для абсурдного человека экспрессия поучительней всех библиотек. Она становится даже своеобразной музыкой. Если и есть искусство без поучений, то это музыка. Она слишком похожа на математику, чтобы не позаимствовать у нее всю свою произвольность. Игра духа с самим собой — по условным и равномерным законам — развертывается в пространстве нашего слуха, за пределами которого вибрации встречаются с нечеловеческой вселенной. Чистого ощущения просто не существует — легко привести тому примеры. Абсурдный человек готов признать своими эту гармонию и эти формы.

Но я намереваюсь вести речь о произведениях, где особенно велико искушение объяснять, где сама собой возникает иллюзия объяснимости, а выводы такого рода почти неминуемы. Я имею в виду роман и задаюсь вопросом: может ли в нем содержаться абсурд?

Мыслить — значит испытывать желание создавать мир (или, что то же самое, задавать границы собственному миру). Это значит, что, только исходя из фундаментального разлада между человеком и его опытом, можно найти почву для их согласия. Она должна соответствовать ностальгии человека. Нужно найти универсум, препоясанный разумными основаниями, просветленный аналогиями. Всякий философ, даже Кант, является творцом. У него свои персонажи, свои символы, свое тайнодействие — и свои

---

* Любопытно, что самая интеллектуальная живопись, возжелавшая свести реальность к сущностным элементам, в конечном счете просто дарует радость нашим глазам. От мира она сохраняет только краски.

развязки. В свою очередь, роман, несмотря на его внешние особенности, представляет собой попытку максимальной интеллектуализации искусства, более всего в сравнении с поэзией или с эссе. Конечно, речь идет прежде всего о великих романах. Слишком часто судят о плодотворности и величии жанра по отбросам. Масса плохих романов, однако, не должна заслонять величия лучших образцов этого жанра, каждый из которых действительно содержит в себе целую вселенную. У романа есть своя логика, свои способы рассуждения, интуиция и постулаты. У романа также и свои требования ясности *.

Вышеупомянутое классическое противопоставление еще менее оправдано в этом случае. Оно родилось в те времена, когда философское учение с легкостью отделялось от своего автора. Сегодня, когда мысль оставила притязания на универсальность, когда наилучшей историей мысли была бы история ее покаяний, мы знаем, что система неотделима от своего автора, если хоть сколько-нибудь значима. Уже «Этика» [39] была в каком-то смысле лишь долгим и строго логичным откровением. Абстрактное мышление нашло, наконец, опору в телесности. К тому же игры тел и страстей в романах все в большей мере упорядочиваются в соответствии с требованиями мировоззрения. В противоположность записным романистам, великие писатели — это романисты-философы. Таковы Бальзак, Сад, Мелвилл, Стендаль, Достоевский, Пруст, Мальро, Кафка, если упомянуть лишь некоторых из них.

Но именно сделанный ими выбор — писать, прибегая к образам, а не к рассуждениям,— показателен для понимания общности их мышления. Они убеждены в бесполезности любого объяснительного принципа, в том, что учиться нужно у самой чувственной видимости. Произведение для них начало и конец всего, результат зачастую невыразимой философии, ее иллюстрация и венец. Но завершенность произведения обеспечивается только подра-

---

* Стоит задуматься, чем же объясняются худшие из романов. Почти все мы считаем себя способными мыслить, и, действительно, все мы худо-бедно, но мыслим. И наоборот, лишь немногие могут вообразить себя поэтами или сочинителями. Но начиная с того момента, как обнаружилось преобладание мысли над стилем, сочинительство романов стало занятием толпы.

Это, что ни говори, не так уж и плохо. Лучших романистов это заставляет быть более требовательными к себе. А тем, кто выбирает легкие пути, не дано пережить самих себя.

зумеваемыми философскими тезисами. Роман есть подтверждение того старого высказывания, согласно которому мысль удаляет от жизни, когда ее мало, и приближает к ней, когда ее много. Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается ее изображением. Роман представляет собой инструмент столь похожего на любовь познания, относительного и неисчерпаемого. Сочинительство романов роднит с любовью изначальное восхищение и плодотворное размышление.

Так что с самого начала я готов признать авторитет романа. Но я признателен и тем владыкам униженной мысли, философское самоубийство которых доступно созерцанию. Подлинный интерес представляют здесь для меня познание и описание силы, влекущей их по пути иллюзий. Ныне мне послужит тот же метод. Поскольку я им уже пользовался, то рассуждение можно сократить, сведя к одному точному примеру. Хотелось бы знать, можно ли, приняв не подлежащую обжалованию жизнь, согласиться на труд и на творчество, которые также не подлежат обжалованию; мне нужно знать, кроме того, каков путь, ведущий к свободе. Я хочу очистить мою вселенную от призраков и заселить ее исключительно воплощенными истинами, присутствие которых невозможно отрицать. Я могу создать абсурдное произведение, выбрать ту или иную творческую установку. Но абсурдная установка, дабы остаться самою собой, должна пребывать в сознании во всей своей произвольности. Точно так же и с произведением искусства: если заповеди абсурда не соблюдаются, если произведение не есть иллюстрация раскола и бунта, которыми оно жертвует ради иллюзий, если произведение пробуждает надежды, то оно уже не произвольно. Я не могу от него отрешиться, моя жизнь может найти в нем смысл. А это обман. Творчество перестает быть упражнением в страстной отрешенности, в котором находит завершение человеческая жизнь во всем ее блеске и во всей ее бесполезности.

Можно ли преодолеть искушение объяснять в творчестве, которое особенно сильно ему подвержено? Могу ли я сохранить верность абсурду в мире фикций, наделенном максимальным сознанием реальности, не жертвуя тем самым своим стремлением к последовательности? Столько еще вопросов ждут своего решения — нам остается сделать для этого последнее усилие. Но их значение

нам уже понятно: таково последнее сомнение сознания, которое колеблется между полученным с таким трудом знанием и последней иллюзией. Творчество представляет собой лишь *одну* из множества возможных установок человека, осознавшего абсурд. Но сказанное относится и к другим способам жизни. Завоеватель или актер, художник или Дон Жуан могут запамятовать, что их способ жизни невозможен без осознания ее бессмысленности. Жизнь слишком быстро входит в привычку. Хочешь заработать деньги, чтобы жить счастливо, и в итоге все силы, весь цвет жизни уходят на их добывание. Счастье забыто, средство принято за цель. Точно так же завоеватель делается слугой собственного честолюбия, которое поначалу было лишь средством. Дон Жуан примиряется с судьбой, находит удовлетворение в том существовании, которое имело смысл только в качестве бунта. С исчезновением осознанности и бунта улетучивается и абсурд. В человеческом сердце так много упрямой надежды. Даже те, кто, казалось бы, полностью ее лишены, часто приходят к тому, что соглашаются на иллюзии. Согласие с судьбой, порожденное тягой к умиротворению, является двойником экзистенциалистского согласия. На то и существуют пресветлые боги и деревянные идолы. Но к искомому нами человеческому образу ведет срединный путь.

До сих пор мы знакомились с абсурдом, разбирая отклонения от его требований. Таким же образом мы сумеем постичь двусмысленность романа — ничуть не меньшую, чем двусмысленность иных философских учений. Поэтому в качестве иллюстрации мне нужно выбрать художественное произведение, стоящее целиком под знаком абсурда, изначально ясное и развертывающееся в атмосфере прозрачности. Для нас поучительны его следствия: если требования абсурда в нем не соблюдены, то мы увидим, каким образом, с помощью какого обходного пути в него проникла иллюзия. Нам достаточно знать, насколько точно выбраны пример и тема, верен ли себе создатель романа. Речь идет, таким образом, об анализе того же типа, какой уже проводился нами ранее.

Предметом моего исследования станет излюбленная тема творчества Достоевского. Я вполне мог бы обратиться к другим произведениям *. Но у Достоевского проб-

---

*** Например, к произведениям Мальро. В них поднимаются одновременно и социальные проблемы, от которых, действительно, не может укло-**

лема рассматривается непосредственно, с ясным пониманием и ее величия, и сопутствующих эмоций, как у тех мыслителей-экзистенциалистов, о которых уже шла речь. Этот параллелизм и станет для меня объектом.

КИРИЛЛОВ

Все герои Достоевского задаются вопросом о смысле жизни. В этом отношении они наши современники: они не боятся выглядеть смешными. Современное мироощущение отличается от классического тем, что живет моральными проблемами, а не метафизикой. В романах Достоевского вопросы ставятся с такой силой, что допустимыми оказываются только крайние решения. Существование либо обманчиво, либо вечно. Если бы Достоевский довольствовался исследованием этого вопроса, он был бы философом. Но он показывает следствия этих умственных игр для человеческой жизни, на то он и художник. Из этих следствий он выбирает самое радикальное, которое в «Дневнике писателя» названо логическим самоубийством. В выпуске за декабрь 1876 года приведено рассуждение «логического самоубийцы» [40]. Убедившись в том, что человеческое существование абсурдно, что вера в бессмертие невозможна, отчаявшийся человек приходит к следующим выводам:

«Так как на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю от природы лишь ответ, что могу быть счастлив не иначе, как в гармонии целого, которой я не понимаю, и очевидно для меня, и понять никогда не в силах...»

«Так как, наконец, при таком порядке я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупою, а переносить эту комедию с моей стороны считаю даже унизительным...

То в моем несомненном качестве истца и ответчика,

ниться абсурдное мышление (хотя могут предлагаться различные решения этих проблем). Но следует ограничить себя.

судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдания, вместе со мною к уничтожению».

В этой позиции есть нечто юмористическое. Этот самоубийца покончил с собой потому, что метафизически *обижен*. В каком-то смысле он мстит, доказывая, что «его не проведешь». Известно, что та же тема, но с куда большим размахом получила воплощение в Кириллове, герое «Бесов»,— также стороннике логического самоубийства. Инженер Кириллов заявляет где-то, что хочет лишить себя жизни, поскольку «такова его идея». Это нужно понимать буквально: ради идеи мышление готовит себя к смерти. Это высшее самоубийство. От сцены к сцене последовательно высвечивается маска Кириллова, и перед нами возникает вдохновляющая его смертельная мысль. Инженер принимает приведенное в «Дневнике» рассуждение. Он чувствует, что бог необходим, а потому должен быть. Но он знает, что его нет и быть не может. «Неужели ты не понимаешь,— восклицает он,— что из-за этого только одного можно застрелить себя?» Такая установка влечет за собой несколько абсурдных следствий. Он с безразличием принимает, что его самоубийство будет использовано в целях, которые он презирает. «Я определил в эту ночь, что мне все равно». Он готовится к своему жесту со смешанным чувством бунта и свободы. «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою». Теперь речь идет не о мщении, а о бунте. Кириллов является, таким образом, абсурдным героем — с той оговоркой, что он все-таки совершает самоубийство. Но он сам объясняет это противоречие, попутно раскрывая тайну абсурда во всей ее наготе. К смертельной логике им прибавляется необычайное притязание, которое придает этому персонажу ясность перспективы: он хочет убить себя, чтобы стать богом.

Рассуждение его классически ясное. Если бога нет, Кириллов — бог. Если бога нет, Кириллов должен убить себя. Следовательно, Кириллов должен убить себя, чтобы стать богом. Это абсурдная логика, но она-то здесь и необходима. Небезынтересно, однако, в чем смысл этого низведенного на землю божества. Тем самым прояснится предпосылка: «Если нет бога, то я бог», остающаяся пока достаточно темной. Важно, прежде всего, отметить, что человек, выступающий со столь безумными притязаниями,

вполне от мира сего. Каждое утро он занимается гимнастикой, поддерживая здоровье. Он радуется, что к Шатову вернулась жена. На листке, который найдут после его смерти, ему хочется нарисовать «рожу с высунутым языком». Он ребячлив и гневлив, страстен, методичен и чувствителен. От сверхчеловека у него только логика, только навязчивая идея; от человека — весь остальной набор чувств. Однако он спокойно говорит о своей божественности. Он не безумен — в противном случае сам Достоевский был бы безумным. Кирилловым движет не иллюзорная мегаломания. В данном случае смешно понимать его слова буквально.

Сам Кириллов помогает лучше его понять. На вопрос Ставрогина он уточняет, что говорит не о богочеловеке. Можно даже подумать, будто он озабочен тем, чтобы провести различие между собою и Христом. Но на деле речь идет о присвоении роли Христа. Кириллов вообразил, что после смерти Иисус *не обрел* рая. Он знает, что муки на кресте оказались бесполезными. «Законы природы,— говорит инженер,— заставили и его жить среди лжи и умереть за ложь». Только в этом смысле в Иисусе воплощена вся человеческая драма. Он есть всесовершенный человек, реализовавший самый абсурдный удел. Он не богочеловек, а человекобог. Подобно Христу, каждый человек может быть распят и обманут — в какой-то мере это происходит с каждым.

Божество, о котором здесь идет речь, является, таким образом, вполне земным. «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!» Отныне внятен и смысл предпосылки Кириллова: «Если бога нет, то я бог». Стать богом — значит стать свободным на этой земле, не служить никакому бессмертному существу. Это значит сделать все выводы из мучительного своеволия. Если бог есть, от него все зависит, и мы бессильны против его воли. Если его нет, то все зависит от нас самих. Для Кириллова, как и для Ницше, убить бога значит самому стать богом, реализовать на этой земле ту жизнь вечную, о которой говорит евангелие *.

Но если такого метафизического преступления доста-

* «Ставрогин: Вы стали веровать в будущую вечную жизнь? — Кириллов: Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную».

точно для самореализации человека, то зачем тогда самоубийство? Зачем убивать себя, зачем покидать этот мир, едва успев завоевать свободу? Это противоречиво. Кириллов понимает это и добавляет: «Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе». Но люди не осознают, не чувствуют этого «если». Как и во времена Прометея, они питаются слепыми надеждами *. Им нужно показать путь, им не обойтись без проповеди. Так что Кириллов должен убить себя из любви к человечеству. Он должен показать своим братьям царственный и трудный путь, на который он вступил первым. Это педагогическое самоубийство. Поэтому Кириллов приносит себя в жертву. Но если он и распят, то не одурачен. Он остается человекобогом; он убежден, что нет посмертного будущего; он проникся евангельской тоской. «Я несчастен,— говорит он,— ибо *обязан* заявить своеволие». Но с его смертью земля будет населена царями и осветится человеческой славой. Выстрел из пистолета станет сигналом для последней революции. Так что не отчаяние, а любовь к ближнему, как к самому себе, толкает его на смерть. Перед тем как завершить кровью неслыханное деяние духа, Кириллов произносит слова, столь же древние, как и людские страдания: «Все хорошо».

Тема самоубийства, таким образом, является для Достоевского темой абсурда. Перед тем как идти дальше, отметим, что Кириллов отображается в других персонажах, вместе с которыми на сцену выходят новые абсурдные темы. Ставрогин и Иван Карамазов реализуют абсурдные истины в практической жизни. Это они были освобождены смертью Кириллова, они пытаются стать царями. Ставрогин ведет «ироническую жизнь», хорошо известно какую. Вокруг него клубится ненависть. И все же ключом к образу является его прощальное письмо: «Ничего не мог возненавидеть». Он царь равнодушия. Царствует и Иван, отказавшийся отречься от царственной власти ума. Тем, кто, подобно его брату, доказывает, что нужно смириться, дабы уверовать, он мог бы ответить, что это условие постыдно. Его ключевые слова: «Все дозволено»,— произносятся с оттенком печали. Разумеется, подобно Ницше, самому знаменитому богоубийце, он впадает в

---

* «Человек только и делал, что выдумывал бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор».

безумие. Но такова цена риска. Перед лицом трагического конца абсурдный ум вправе спросить: «А что это доказывает?»

Итак, в романах, как и в «Дневнике», ставится абсурдный вопрос. Ими утверждается логика, идущая вплоть до смерти, экзальтация, «страшная» свобода, сделавшаяся человеческой царская слава. Все хорошо, все дозволено, и нет ничего ненавидимого: таковы постулаты абсурда. Но сколь удивительно творчество, сделавшее столь понятными для нас эти существа из льда и пламени! Мир страстей и безразличия, бушующий у них в сердцах, совсем не кажется нам чудовищным. Мы находим в этом мире повседневную тревогу. Несомненно, что никому, кроме Достоевского, не удавалось передать всю близость и всю пытку абсурдного мира.

Но к какому выводу он приходит? Две цитаты могут проиллюстрировать полный метафизический переворот, приводящий писателя к совершенно иным откровениям. Так как рассуждения логического самоубийцы вызвали протесты критиков, в следующих выпусках «Дневника» он развивает мысль и заключает: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого (ибо без него следует самоубийство), то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно» [41]. С другой стороны, на заключительных страницах своего последнего романа, под занавес титанической борьбы с богом, дети спрашивают у Алеши: «Карамазов, неужели и взаправду религия говорит, что все мы встанем из мертвых и оживем и увидим опять друг друга?» И Алеша отвечает: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было».

Итак, Кириллов, Ставрогин и Иван побеждены. «Братья Карамазовы» дают ответ «Бесам». И речь идет об окончательном выводе. В случае Алеши нет двусмысленности, как это было с князем Мышкиным. Князь болен, он постоянно живет в настоящем (воспринимаемом с безразличной улыбкой), и это блаженное состояние могло бы сойти за ту жизнь вечную, о которой он сам говорит. Алеша, напротив, говорит вполне определенно: «Непременно увидим друг друга». Вопросы о самоубийстве и безумии исчезают. С какой стати им появляться у того, кто уверен в бессмертии и его радостях? Человек обменял божест-

венность на счастье: «Радостно расскажем друг другу все, что было». Итак, хотя пистолет Кириллова и щелкнул где-то на Руси, мир продолжал жить обманом, слепыми надеждами. Люди «этого» не поняли.

Следовательно, с нами ведет разговор не абсурдный писатель, а писатель-экзистенциалист. И здесь скачок волнует душу, придает величие вдохновленному им искусству. Итогом ошеломляющих сомнений, неопределенности, пламенных страстей является трогательное согласие. По поводу «Братьев Карамазовых» Достоевский писал: «Главный вопрос, проходящий сквозь все части книги, тот же, что был мною сознательно или бессознательно выстрадан: вопрос о существовании бога». Трудно поверить, что ему хватило романа для того, чтобы превратить страдание всей жизни в радостную уверенность. Один исследователь * справедливо отметил, что сам Достоевский частично воплотился в Иване,— положительные главы «Братьев Карамазовых» потребовали трехмесячных усилий, в то время как главы, называемые им самим «богохульными», были написаны в экзальтации за три недели. У всех героев Достоевского словно какая-то заноза в теле; все они ею ранены и ищут лекарство либо в чувственности **, либо в бессмертии. Во всяком случае, нельзя пройти мимо этих сомнений. Таково произведение, где в сумерках, более захватывающих нас, чем дневной свет, мы улавливаем борьбу человека с собственными надеждами. Под конец автор выступает против своих героев. Это противоречие позволяет разглядеть, что перед нами не абсурдное произведение, а произведение, в котором ставится проблема абсурда.

Ответ Достоевского — смирение, или, по Ставрогину, «низость». Абсурдное произведение, напротив, не дает ответа. В этом все отличие. Чтобы подвести итог, скажем так: абсурду в этом произведении противоречит не христианство, а благовествование о будущей жизни. Можно быть христианином и в то же время человеком абсурда. Есть примеры неверия в жизнь грядущую и среди христиан. В связи с нашим рассмотрением художественного произведения мы можем теперь уточнить одно из направле-

---

* Борис фон Шлёцер.

** Любопытное и глубокое замечание А. Жида: почти все герои Достоевского полигамны.

ний абсурдного анализа, которое выше уже предугадывалось. Оно ведет нас к постановке вопроса об «абсурдности евангелия». На этом пути проясняется плодотворная в своих следствиях идея, что убеждения не помеха для неверия. Мы видели, что хорошо знакомый с этими тропами автор «Бесов» ступил, однако же, на совсем иную стезю. Удивителен ответ творца своим персонажам, ответ Достоевского Кириллову: жизнь есть ложь, *и* она является вечной.

ТВОРЧЕСТВО БЕЗ РАСЧЕТА НА БУДУЩЕЕ

Итак, я чувствую, что невозможно раз и навсегда исключить надежду: она может завладеть и теми, кто хотел бы от нее освободиться. Этим и интересны рассматривавшиеся произведения. Я мог бы, говоря о художественном творчестве, перечислить несколько действительно абсурдных произведений *. Но всему свое время; предметом же этого моего исследования является своеобразная верность. Церковь была сурова к еретикам только потому, что видела своего наизлейшего врага в блудном сыне. Но история дерзости гностиков и стойкости манихейства дала больше для создания ортодоксальных догматов, чем все молитвы. Примерно это же можно сказать об абсурде. Путь к нему мы искали, глядя на дороги, которые от него уводят. Дойдя до конца абсурдного рассуждения, находясь в одной из продиктованных его логикой позиций, мы замечаем, что нам небезразлична новая надежда, которая преподносится с таким пафосом. Это свидетельствует о трудности абсурдной аскезы и необходимости постоянного контроля за самосознанием, следующим по пути, намеченному в данном эссе.

Мы не ставим перед собой цели перечислить абсурдные произведения, но можем, по крайней мере, сделать вывод об одной из творческих установок сознания, характерных для абсурдного существования. Искусству служит только негативное мышление, темные и смиренные пути которого столь же необходимы для понимания вели-

* Например, «Моби Дик» Мелвилла.

кого произведения, как черный цвет необходим при изображении белого. Работать и творить «ни для чего», лепить из глины, знать, что у творчества нет будущего, что твое произведение рано или поздно будет разрушено, и считать в глубине души, что все это не менее важно, чем строительство на века,— такова нелегкая мудрость абсурдного мышления. Решать одновременно две задачи, отрицания и утверждения,— вот путь, открывающийся перед абсурдным творцом. Он должен сделать красочной пустоту.

Это ведет к особой концепции произведения искусства. Слишком часто произведение творца рассматривают как одно из изолированных свидетельств, занимающих свое место в ряду других. Художника путают, таким образом, с литератором. Глубокая мысль находится в непрерывном становлении, смыкаясь с жизненным опытом и формируясь в нем. Точно так же уникальное творение человеком самого себя подкрепляется последовательностью и многообразием создаваемых им образом. Одни из них дополняют другие, исправляют или наверстывают, а порой и противоречат друг другу. Если что-нибудь завершает творчество, то это не победный крик ослепленного иллюзиями художника: «Я все сказал», но смерть творца, кладущая конец и его опыту, и его гениальности.

Эти усилия, это сверхчеловеческое сознание могут показаться необязательными. В человеческом творчестве нет никакой тайны. Это чудо создается волей, хотя не существует подлинного творчества без тайны. Конечно, ряд произведений может являться приближением к формулировке одной и той же мысли. Но возможен и другой тип творца, идущего по пути рядоположения. Его произведения кажутся совершенно несвязанными друг с другом. Чем-то они противоречат друг другу, но если взять их в целом, то обнаруживается упорядоченность. Они живут светом жизни своего создателя, но окончательный смысл им придаст его смерть. К моменту смерти последовательность произведений случайна. Если в этой случайности сохраняется отзвук самой жизни, значит, их творцу удалось повторить образ собственного удела, разгласить бесплодную тайну, хранителем которой он выступает.

Стремление к господству играет здесь значительную роль. Но человеческий ум способен на большее. Господство указывает лишь на волевой аспект творчества. Я уже

отмечал, что у человеческой воли нет иной цели, кроме поддержки сознания. Для этого необходима дисциплина. Творчество — наиболее эффективная школа терпения и ясности. Оно является и потрясающим свидетельством единственного достоинства человека: упорного бунта против своего удела, настойчивости в бесплодных усилиях. Творчество требует каждодневных усилий, владения самим собой, точной оценки границ истины, требует меры и силы. Творчество есть род аскезы. И все это «ни для чего», чтобы вечно повторять одно и то же, не двигаясь с места. Но, может быть, важно не само великое произведение искусства, а то испытание, которого оно требует от человека, тот повод, который дается произведением искусства человеку для преодоления призраков и хотя бы незначительного приближения к обнаженной реальности.

Не нужно обманываться, это не эстетика с ее спокойно передаваемой информацией, повторяющимися раз за разом бесплодными иллюстрациями какого-то тезиса. Если мне удалось ясно показать это, такого тезиса просто нет. Роман-тезис, произведение-доказательство (самое ненавистное из всех) — чаще всего они являются результатами *самодовольного* мышления. Доказываются те истины, которые считаются своего рода собственностью. Но тогда в ход идут идеи, а они — прямая противоположность мысли. Идеи создаются бесстыдными философами. Напротив, те, о ком я говорил ранее,— наделенные ясным умом мыслители. Там, где мысль возвращается к самой себе, вздымаются образы, являющиеся очевидными символами конечной, смертной и бунтующей мысли.

Возможно, писатели и не обходятся без доказательств каких-то тезисов. Но они не столько приводят доказательства, сколько отдаются им. Главное, они одерживают свои победы в конкретном, в этом их величие. Триумф плоти подготавливается мышлением, абстрактное могущество которого было унижено. А это ведет к тому, что плоть сразу высвечивает творение во всем его абсурдном блеске. Пламенные произведения создаются философами-ирониками.

Отвергая единство, мышление возвеличивает многообразие. Многообразие — вот истинное поприще искусства. Единственной освобождающей ум человека мыслью является та, что оставляет его наедине с самим собой, со знанием собственной конечности и близкого конца. Для

этого не нужно никакой доктрины. Эта мысль придет к человеку вместе со зрелостью в творчестве и жизни. В отрыве от освобожденного этой мыслью ума творчество вновь прислушалось бы к едва заглушенному голосу души, к навеки преданной надежде. Либо творчество вообще становится глухим ко всему, когда уставший от игры творец отворачивается от него. Одно стоит другого.

Итак, я предъявляю к абсурдному творчеству те же требования, что и к абсурдному мышлению. Это — бунт, свобода и многообразие. Отсюда вытекает полная бесполезность творчества. В каждодневном усилии, когда ум и желание, сливаясь, поддерживают друг друга, абсурдный человек находит дисциплину, его самую существенную силу. Дисциплина, упорство и ясность видения соединяются с установкой завоевателя. Творить — значит придавать форму судьбе. Художественное произведение не только определяет своих героев, но и определяется ими. Комедиант научил нас, что нет границы между видимостью и бытием.

Повторим еще раз, что в этом нет никакого реального смысла. На пути свободы всегда можно сделать еще шаг. Последним усилием для родственных умов творца и завоевателя является умение освободиться от своих занятий: дойти до признания, что самого дела — будь оно завоеванием, любовью, творчеством — могло бы и не быть. Все завершается признанием глубочайшей бесполезности индивидуальной жизни. Но именно это признание придает легкость, с какой они осуществляют свое творчество, поскольку принятие абсурдности жизни позволяет полностью в нее погрузиться.

Остается только судьба, а ее исход предрешен. За исключением единственной фатальности смерти, во всем остальном, в радости или в счастье, царит свобода. Человеку предоставлен мир, он — единственный его властелин. Некогда его связывала иллюзия мира иного. Отныне участью мышления оказывается не самоотречение, а взаимное отражение образов. Мышление играет, творя мифы. Но это мифы, лишенные всякого основания, кроме человеческого страдания, в своей неисчерпаемости равного мышлению. Не развлекательная и сверкающая сказка о богах, но земная драма, образ, деяние — в них нелегкая мудрость и лишенная завтрашнего дня страсть.

МИФ О СИЗИФЕ

Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд.

Если верить Гомеру, Сизиф [42] был мудрейшим и осмотрительнейшим из смертных. Правда, согласно другому источнику, он промышлял разбоем. Я не вижу здесь противоречия. Имеются различные мнения о том, как он стал вечным тружеником ада. Его упрекали прежде всего за легкомысленное отношение к богам. Он разглашал их секреты. Эгина, дочь Асопа, была похищена Юпитером. Отец удивился этому исчезновению и пожаловался Сизифу. Тот, зная о похищении, предложил Асопу помощь, при условии, что Асоп даст воду цитадели Коринфа. Небесным молниям он предпочел благословение земных вод. Наказанием за это стали адские муки. Гомер рассказывает также, что Сизиф заковал в кандалы Смерть. Плутон не мог вынести зрелища своего опустевшего и затихшего царства. Он послал бога войны, который вызволил Смерть из рук ее победителя.

Говорят также, что, умирая, Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так Сизиф оказался в аду. Возмутившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть облик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и море, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил в ад, где его уже поджидал камень.

Уже из этого понятно, что Сизиф — абсурдный герой. Таков он и в своих страстях, и в страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений — он вынужден бесцельно на-

прягать силы. Такова цена земных страстей. Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней. Мифы созданы для того, чтобы привлекать наше воображение. Мы можем представить только напряженное тело, силящееся поднять огромный камень, покатить его, взобраться с ним по склону; видим сведенное судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее покрытую глиной тяжесть, оступающуюся ногу, вновь и вновь поднимающие камень руки с измазанными землей ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется поднимать к вершине. Он спускается вниз.

Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его герой наделен сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела; о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение.

Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. Я вновь представляю себе Сизифа, спускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает, что к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби. Таковы наши ночи в Гефсиманском саду. Но сокрушающие нас истины отступают, как

только мы распознаем их. Так Эдип сначала подчинялся судьбе, не зная о ней. Трагедия начинается вместе с познанием. Но в то же мгновение слепой и отчаявшийся Эдип сознает, что единственной связью с миром остается для него нежная девичья рука. Тогда-то и раздается его высокомерная речь: «Несмотря на все невзгоды, преклонный возраст и величие души заставляют меня сказать, что все хорошо» [43]. Эдип у Софокла, подобно Кириллову у Достоевского, дает нам формулу абсурдной победы. Античная мудрость соединяется с современным героизмом.

Перед тем, кто открыл абсурд, всегда возникает искушение написать нечто вроде учебника счастья. «Как, следуя по столь узкому пути?..» Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. Было бы ошибкой утверждать, что счастье рождается непременно из открытия абсурда. Может случиться, что чувство абсурда рождается из счастья. «Я думаю, что все хорошо»,— говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной человека. Они учат, что это не все, еще не все исчерпано. Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворенностью и тягой к бесцельным страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень — его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идолов. В неожиданно притихшей вселенной слышен шепот тысяч тонких восхитительных голосов, поднимающихся от земли. Это бессознательный, тайный зов всех образов мира — такова изнанка и такова цена победы. Солнца нет без тени, и необходимо познать ночь. Абсурдный человек говорит «да» — и его усилиям более нет конца. Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нем судит сам человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознает себя властелином своих дней. В неуловимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь, Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью

и скреплена смертью. Убежденный в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скатывается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупица камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым.

ПРИЛОЖЕНИЕ. НАДЕЖДА И АБСУРД В ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНЦА КАФКИ

Искусство Кафки[44] вынуждает вновь и вновь перечитывать его произведения. Его развязки (или отсутствие таковых) подсказывают объяснения, но последние только приоткрывают завесу и требуют — чтобы выглядеть обоснованными — чтения заново, под иным углом зрения. Иногда возможны два истолкования, откуда также возникает необходимость повторного прочтения. Этого и добивается автор. Но детальная интерпретация Кафки невозможна. Символ пребывает в стихии всеобщего, и, сколь бы точным ни был перевод, с его помощью передается лишь общее направление движения; буквальный перевод символа невозможен. Нет ничего труднее понимания символического произведения. Символ всегда возвышается над тем, кто к нему прибегает: автор неизбежно говорит больше, чем хотел. Поэтому самым верным средством уловления символа будет отказ от употребления других символов при истолковании, подход к произведению без предвзятых схем, без отыскания его тайных истоков. В случае Кафки следует честно принять правила игры, подойти к драме

со стороны ее внешнего проявления, а к роману — через его форму.

На первый взгляд (и для равнодушного читателя) у Кафки речь идет о каких-то странных приключениях, ставящих перед дрожащими от страха или упрямыми героями проблемы, которые они даже не могут толком сформулировать. В «Процессе» Йозеф К. обвиняется — он и сам не знает, в чем. Конечно, он намерен защищаться, но не знает, от чего. Адвокаты находят его положение трудным. Между тем он не пренебрегает любовными интрижками, продолжает есть, пить и почитывать газету. Затем его судят. Но в зале заседаний темно, он мало что понимает. У него есть основания предполагать, что он осужден, но едва ли он разобрал, каков приговор. Иногда у него даже появляются сомнения, осужден ли он в самом деле. Он продолжает жить как прежде. По прошествии достаточно долгого времени к нему являются два прилично одетых, вежливых господина и приглашают следовать за ними. С величайшей учтивостью они ведут его в глухое предместье, кладут головой на камень и перерезают глотку. Перед тем как умереть, осужденный успевает только сказать: «Как собаку».

Трудно говорить о символе, имея дело с повествованием, самым ощутимым качеством которого является натурализм происходящего. Натурализм — это нелегкая для понимания категория. Имеются произведения, все события которых кажутся читателю естественными. Но встречаются и другие (правда, реже), герои которых считают естественным то, что с ними происходит. Парадоксально, но факт: чем необычайнее приключения героя, тем заметнее естественность повествования. Она прямо пропорциональна расхождению между необычностью жизни человека и той простотой, с какой он ее принимает. Именно таков натурализм Кафки. Вполне понятно, что в «Процессе» речь идет о человеческом уделе. Это несомненно, но в то же время все и проще, и сложнее. Я хочу сказать, что у романа особый, глубоко личный смысл. В известной мере он говорит от первого лица, словно исповедуется. Он живет, и он осужден. Он осознает это на первых страницах романа, действие которого развертывается в этом мире, и даже, пытаясь избегнуть кары, не удивляется ей. Удивительней всего то, что он вообще ничему не удивляется. По этим противоречиям узнаются черты абсурдного рома-

на. Трагедия ума перенесена в конкретное. Эта проекция осуществляется при помощи постоянно возобновляющихся парадоксов, позволяющих выразить пустоту посредством цвета и дающих повседневным жестам возможность претворения вечных устремлений.

Точно так же «Замок», быть может, представляет собой законченную теологическую систему, но прежде всего это — индивидуальное приключение души, взыскующей благодати; история человека, выведывающего у предметов мира сего их царственные тайны, а у женщин — дремлющие в них признаки божества. В свою очередь, «Превращение» является ужасной фантазией на тему этики ясности. Но оно отображает также изумление человека, почувствовавшего, насколько легко превратиться в животное. Секрет Кафки в этой фундаментальной двусмысленности. Он все время балансирует между естественным и необычайным, личным и универсальным, трагическим и повседневным, абсурдом и логикой. Эти колебания проходят сквозь все его произведения и придают им звучание и значимость. Для понимания абсурдного произведения необходимо перебрать все парадоксы, придать силу всем противоречиям.

Действительно, символ предполагает два плана, мир идей и мир впечатлений, а также словарь соответствий между ними. Трудней всего установить лексику словаря. Но осознать наличие двух миров — значит пойти по пути их тайных взаимоотражений. Для Кафки эти два мира представлены, с одной стороны, повседневной жизнью, и с другой — сверхъестественным беспокойством *. Кажется, будто мы являемся свидетелями бесконечной эксплуатации слов Ницше: «Вечные вопросы ходят по улице».

Общим местом литературы является констатация фундаментальной абсурдности и неумолимого величия человеческого удела. Противоположности совпадают, и обе они проявляются в том смехотворном разладе, который отделяет неумеренность нашей души от бренных радостей тела. Абсурдно то, что душа принадлежит этому телу,

* Заметим, что столь же обоснованным было бы истолкование произведений Кафки как социальной критики (например, «Процесс»). Впрочем, тут даже не встает вопрос о выборе, обе интерпретации одинаково хороши. С точки зрения абсурда, как мы уже видели, бунт против людей обращен *также* и против бога: великие революции всегда метафизичны.

которое столь безмерно ее превосходит. Тот, кто хотел бы выразить эту абсурдность, должен придать ей жизненность с помощью игры противоборствующих контрастов. Именно так Кафка выражает трагедию через повседневность, абсурд через логику.

Трагическая роль тем лучше удается актеру, чем меньше он впадает в крайности. Безмерный ужас порождается именно умеренностью. Показательна в этом отношении греческая трагедия. В трагедии судьба всегда более ощутима под маской логики и естественности. Судьба Эдипа заранее известна. Свыше предрешено, что он совершит убийство и инцест. Вся драма сводится к тому, чтобы показать логичность системы, в которой дедуктивно выводится несчастье героя. Простое сообщение о столь необычной судьбе героя, пожалуй, не покажется страшным, поскольку судьба невероятна. Но если необходимость подобной судьбы доказывается в нашей повседневной жизни, в рамках общества, государства, знакомых нам человеческих чувств, то ужас становится священным. В потрясающем человека бунте, который заставляет его сказать: «Это невозможно», уже содержится отчаянная уверенность в том, что «это» возможно.

В этом весь секрет греческой трагедии или, по крайней мере, одного из ее аспектов. Ведь имеется и другой аспект, позволяющий нам с помощью доказательства от противного лучше понять Кафку. Человеческое сердце обладает досадной склонностью именовать судьбой только то, что его сокрушает. Но и счастье по-своему лишено разумного основания, так как зависит от фортуны. Современный человек воздает должное счастью, если только не заблуждается на его счет. И, напротив, можно было бы немало сказать об избранниках судьбы в греческой трагедии, о любимцах легенд, вроде Улисса, выходящего сухим из воды в самых трудных положениях.

Во всяком случае, заслуживает внимания тайная причастность, объединяющая в трагическом логику и повседневность. Вот почему Замза, герой «Превращения», выведен простым коммивояжером. Вот почему превращение в насекомое заботит его только потому, что патрон будет недоволен его отсутствием. Вырастают лапки, пробиваются усики, изгибается хребет, белые точки обсыпают живот — не скажу, чтобы это совсем его не удивляло, пропал бы эффект,— но все это вызывает лишь «легкую досаду».

Все искусство Кафки в этом нюансе. В «Замке», его центральном произведении, детали повседневной жизни берут верх, и все же в этом странном романе, где ничто не заканчивается и все начинается заново, изображены странствия души в поисках спасения. Перевод проблемы в действие, совпадение общего и частного узнаются даже в мелких приемах, используемых каждым великим творцом. В «Процессе» герой мог бы называться Шмидтом или Францем Кафкой. Но его зовут Йозеф К. Это не Кафка, и все-таки это он. Это средний европеец, ничем не примечательный, но в то же время некая сущность К., некий «икс», помещенный в это уравнение плоти.

Точно так же, желая выразить абсурд, Кафка прибегает к логике. Известен анекдот о сумасшедшем, ловившем рыбу в ванне. Врач, у которого были свои идеи о психиатрическом лечении, спросил его: «А если клюнет?» — и получил суровую отповедь: «Быть того не может, идиот, это же ванна». Это, конечно, всего лишь забавная история. Но в ней проглядывает то, насколько абсурд связан с избытком логики. Мир Кафки — поистине невыразимая вселенная, в которой человек предается мучительной роскоши: удит в ванне, зная, что из этого ничего не выйдет.

Так что я узнаю здесь абсурдное произведение в главных его чертах, причем, если взять для примера «Процесс», я могу сказать, что тут одержан полный успех. Плоть торжествует победу. Ни в чем нет недостатка: есть и невыразимый бунт (он водит рукой писателя), и ясное в своей немоте отчаяние (это оно творит), и эта удивительно свободная поступь, с какой живут персонажи романа вплоть до смерти в финале.

Однако этот мир не настолько замкнут, как может показаться. В эту лишенную развития вселенную Кафка привносит надежду, в особой ее форме. В этом смысле «Процесс» и «Замок» расходятся, дополняя друг друга. Неощутимое движение от одного к другому представляет собой огромное завоевание, но завоевание в ходе бегства. «Процесс» ставит проблему, которую в известной мере решает «Замок». Первый роман представляет собой описание с помощью чуть ли не научного метода, и в нем Кафка воздерживается от выводов. Второй — в определенной степени объяснение. «Процесс» устанавливает диагноз, «Замок» предлагает лечение. Но предложенное лекарство не исцеляет, а лишь возвращает больного к

нормальной жизни, помогает ему принять болезнь. В известном смысле (вспомним о Кьеркегоре) лекарство лелеет болезнь. Землемер К. находится во власти мучительной заботы. В эту пустоту, в эту безымянную боль влюбляются все окружающие, словно страдание стало здесь знаком избранничества. «Как ты мне нужен,— говорит К. Фрида,— я чувствую себя покинутой, с тех пор как узнала тебя, когда тебя нет рядом». Хитроумное лекарство, заставляющее любить то, что нас сокрушает, рождающее надежду в безысходном мире; неожиданный «скачок», который все меняет,— вот секрет экзистенциальной революции и самого «Замка».

Немного найдется произведений, которые были бы столь же строгими по методу, как «Замок». К. назначен землемером Замка, он прибывает в деревню. Но с Замком невозможно связаться. На протяжении сотен страниц К. упрямо ищет путь к Замку, изучает все подходы, хитрит, разыскивает окольные тропинки, никогда не теряет самообладания, но с приводящей в замешательство верой желает приступить к своим обязанностям. Каждая глава заканчивается неудачей, но одновременно является и возобновлением. Тут действует не логика, но дух последовательности. Размах этого упорства делает произведение трагическим. Когда К. звонит в Замок, он слышит смутные, сбивчивые голоса, неясный смех, далекий зов. Этого достаточно, чтобы питать его надежды: так небесные знамения дают нам силу жить дальше, так вечер является залогом утра. Здесь обнаруживается тайна меланхолии Кафки. Она же одушевляет и произведения Пруста, и пейзажи Плотина: это тоска по потерянному раю. «Меня охватила такая тоска, когда Варнава сказал мне утром, что он отправился в Замок. Вероятно, бесцельное путешествие, вероятно, напрасная надежда»,— говорит Ольга. «Вероятно» — этот оттенок обыгрывается Кафкой на всем протяжении романа. Но поиски вечного не становятся от этого менее кропотливыми. И вдохновленные ими автоматы — персонажи Кафки — дают нам образ того, во что бы мы превратились, если бы были лишены развлечений * и

* В «Замке», как кажется, «развлечения», в паскалевском смысле, воплощаются в помощниках, «отклоняющих» К. от его заботы. Если Фрида стала в конце концов любовницей одного из помощников, это означает, что она предпочла видимость истине, повседневную жизнь — разделяемой с другим тревоге.

предоставлены целиком божественному самоуничижению.

В «Замке» подчиненность повседневному становится этикой. К. живет надеждой, что будет допущен в Замок. Он не в состоянии достичь этого в одиночку, и все его силы уходят на то, чтобы заслужить эту милость. Он становится обитателем деревни, теряет статус чужака, который все давали ему почувствовать. Ему хочется иметь профессию, свой очаг, жить жизнью нормального, здорового человека. Он устал от безумства, он хочет быть благоразумным, мечтает избавиться от проклятия, делающего его посторонним в деревне. Знаменателен в этом отношении эпизод с Фридой. Он вступает в любовную связь с этой женщиной, когда-то знававшей одного из служителей Замка, только из-за ее прошлого. Он открывает в ней нечто, выходящее за пределы его разумения, причем одновременно понимает, что именно отсутствие этого «нечто» делает его навсегда недостойным Замка. В связи с этим можно вспомнить о своеобразной любви Кьеркегора к Регине Ольсен. У иных людей пожирающий их огонь вечности настолько силен, что обжигает сердца окружающих. Пагубная ошибка, состоящая в том, что богу отдается и то, что не от бога, также является сюжетом данного эпизода «Замка». Но для Кафки, кажется, здесь нет никакой ошибки. Это уже доктрина, и это «скачок». Нет ничего, что было бы не от бога.

Еще более знаменательно то, что землемер покидает Фриду и уходит к сестрам Варнавы. Знаменательно потому, что только семейство Варнавы полностью отложилось и от Замка, и от самой деревни. Амалия, старшая сестра, отвергла постыдные предложения одного из служителей Замка. Последовавшее проклятие безнравственности навсегда сделало ее отверженной для божественной любви. Тот, кто не способен пожертвовать честью ради бога, недостоин и его милости. Мы узнаем здесь привычную тему экзистенциальной философии: истина, которая противостоит морали. В данном случае это имеет далеко идущие последствия, так как путь героя — от Фриды к сестрам Варнавы — тот же, что ведет от доверчивой любви к обожествлению абсурда. Здесь Кафка вновь идет по стопам Кьеркегора. Неудивительно, что «рассказ Варнавы» помещен в конце книги. Последняя попытка землемера — найти бога в том, что его отрицает, познать его не в категориях добра и красоты, но в пустых и безобразных личи-

нах его безразличия, его несправедливости, его злобы. Под конец путешествия этот чужак оказывается в еще большем изгнании, поскольку на сей раз он утратил верность, отбросил мораль, логику и истины духа, чтобы попытаться войти в Замок, не имея ничего, кроме безумной надежды в пустыне божественного милосердия *.

О надежде здесь говорится без всякой иронии. Наоборот, чем трагичнее изображаемый Кафкой удел человека, тем более непреклонной и вызывающей становится надежда. Чем подлиннее выглядит абсурд «Процесса», тем более трогательным, во всей своей неоправданности, кажется экзальтированный «скачок» в «Замке». Мы обнаруживаем здесь, во всей ее чистоте, парадоксальность экзистенциального мышления, как она, например, выражалась Кьеркегором: «Нужно забить до смерти надежду земную, лишь тогда спасешься в надежде истинной» **. Что можно перевести так: «Необходимо было написать «Процесс», чтобы взяться за «Замок».

Большинство писавших о Кафке так и определяли его творчество — крик отчаяния, где человеку не остается никакого выхода. Но это мнение нуждается в пересмотре. Надежда надежде рознь. Оптимистические писания Анри Бордо кажутся мне просто унылыми. В них нет ничего, что необходимо хоть сколько-нибудь требовательным сердцам. И, напротив, мысль Мальро всегда животворна. Но в этих двух случаях речь идет не об одних и тех же надеждах и безнадежности. Для меня очевидно лишь то, что и абсурдное произведение может вести к нечестности, которой хотелось бы избежать. Произведение, которое было исключительно беспредельным повторением бесплодного существования, апофеозом преходящего, превращается здесь в колыбель иллюзий. Оно объясняет, оно придает надежде форму. Творец не может более обходиться без надежды. Произведение перестает быть трагической игрой, которой оно должно быть. Оно придает смысл жизни автора.

Примечательно, что вдохновленные родственным духом произведения Кафки, Кьеркегора или Шестова, коро-

---

* Все это, понятно, относится к неоконченному варианту «Замка», оставленному нам Кафкой. Однако сомнительно, чтобы писатель изменил в последних главах единую тональность романа.

** «Чистота сердца».

че говоря, философов и писателей-экзистенциалистов, казалось бы, полностью преданные абсурду и его следствиям, завершаются в конечном счете этим криком надежды. Они оказываются в объятиях пожирающего их бога. Надежда дается при помощи самоуничижения, поскольку абсурдность земного существования еще сильнее утверждает их в сверхъестественной реальности. Если уж стезя этой жизни приводит к богу, значит, есть и выход. Настойчивость, упорство, с которыми Кьеркегор, Шестов и герои Кафки повторяют один и тот же маршрут, представляют собой единственную гарантию экзальтированного могущества этой уверенности *.

Кафка отказывает своему богу в моральном величии, очевидности, доброте, логической связности, но лишь для того, чтобы скорее броситься в его объятия. Абсурд признан, принят, человек с ним смиряется, и с этого мгновения мы знаем, что абсурда уже нет. Какая же надежда в границах отпущенного человеку удела может поспорить с той, что обещает вызволить его из этих границ? Отмечу, еще раз, что, вопреки ходячему мнению, экзистенциальное мышление исполнено безмерной надежды, той самой, которая перевернула древний мир, провозгласив благую весть. Но в характерном для экзистенциальной мысли скачке, в этом упорстве, в этом межевании лишенного поверхности божества — как не увидеть здесь верный признак самоотрицания ясности? Чтобы спастись, требуется гордыня, отрекшаяся от самой себя. Но даже если такое самоотречение плодотворно, оно ничего не меняет. В моих глазах моральная ценность ясности не уменьшится от того, что ее объявят бесплодной, подобно любой гордыне. Ведь и истина, по определению, бесплодна. Как и всякая очевидность. В мире, где все дано и ничто не объяснено, плодотворность моральной ценности или метафизической системы есть понятие, лишенное всякого смысла.

Мы видим, по крайней мере, в какую традицию вписывается творчество Кафки. Было бы неразумно считать переход от «Процесса» к «Замку» строгим. Йозеф К. и землемер К. являются для Кафки двумя полюсами притяжения **. Если посмотреть с точки зрения самого Каф-

---

* Единственным персонажем без надежды в «Замке» является Амалия. Землемер постоянно ей противопоставляется.

** В связи с двумя аспектами мышления Кафки ср. «В исправительной колонии»: «Виновность (имеется в виду — человека) никогда не

ки, то его творчество, вероятно, окажется не абсурдным. Но это не мешает нам видеть величие и универсальность его творчества, размах, с каким ему удалось изобразить повседневный переход от надежды к скорби, от мудрости отчаяния к добровольному самоослеплению. Его творчество универсально (подлинно абсурдное творчество не универсально) ровно настолько, насколько в нем представлен трогательный образ человека, бегущего от человечества, исчерпавшего своей собственной противоречивостью все основания для веры, а своим плодотворным отчаянием — основания для надежды; человека, называющего жизнью свое ужасающее ученичество у смерти. Творчество Кафки универсально, ибо вдохновляется религией. Как и во всех религиях, человек освобождается здесь от груза собственной жизни. Но, даже понимая это и восхищаясь этим творчеством, я не забываю, что сам я ищу не универсальность, а истину. Они не могут совпасть.

Такой способ видения станет понятнее, если я скажу, что по-настоящему отчаявшаяся мысль определяется по прямо противоположным критериям, что трагическим произведение становится лишь тогда, когда из него изгоняется всякая надежда на будущее. Оно описывает жизнь счастливого человека. Чем возвышеннее жизнь, тем абсурднее идея о ее утрате. Возможно, в этом секрет гордой бесплодности, пронизывающей творчество Ницше. В таком порядке идей Ницше оказывается единственным художником, сумевшим вывести крайние следствия из эстетики Абсурда, ибо его последнее слово — бесплодная ясность завоевателя, упрямое отрицание всякого сверхъестественного утешения.

Сказанного, однако, достаточно для выяснения сути творчества Кафки. Мы подходим здесь к границам человеческого мышления. Мы вполне можем сказать, что в этом творчестве все существенно. Во всяком случае, проблема абсурда ставится им во всей полноте. Если теперь мы сопоставим выводы с нашими первоначальными замечаниями, содержание с формой, тайный замысел «Замка» с естественностью искусства, при помощи которого он реализуется, горделиво-страстные поиски К. с повседневными декорациями, расставленными вдоль его пути, то нам

вызывает сомнений» и фрагмент из «Замка» (доклад Мома): «Виновность землемера К. трудно установить».

станет еще понятнее, каким могло бы быть величие этого творчества. Если вечным знаком человеческого существования является ностальгия, то никому не удавалось придать этому скорбному призраку столько плоти и рельефности. В то же время мы начинаем понимать, в чем единственное величие абсурдного творчества; но здесь-то мы его как раз и не можем найти. Если смысл искусства — увидеть общее в частном, преходящую вечность капли воды — в игре ее отражений, то еще верней будет оценивать величие абсурдного писателя по тому разрыву, который устанавливается им между этими двумя мирами. Его тайна — в умении точно определить место, где два мира соединяются во всей их диспропорции.

По правде говоря, чистые сердцем умеют повсюду находить это геометрическое местоположение человеческого и бесчеловечного. «Фауст» и «Дон Кихот» — выдающиеся произведения искусства именно в силу того, что вся безмерность их величия остается земной. Рано или поздно настает момент, когда ум отвергает земное, когда творение принимается не трагически, а лишь всерьез. Тогда человек обращается к надежде. Но это не его дело. Его дело в том, чтобы отрешиться от уловок. Следовательно, я обнаруживаю его там, где заканчивается возбужденный Кафкой процесс по делу обо всей вселенной. Вынесенный им невероятный приговор оправдывает этот безобразный и в то же время потрясающий мир, в котором даже кроты помешались на надежде *.

* Очевидно, что здесь предлагается некая интерпретация творчества Кафки. Но, добавим, ничто не мешает рассматривать его независимо от всякой интерпретации, с чисто эстетической точки зрения. Например, Б. Гретюизен в своем замечательном предисловии к «Процессу» ограничивается — с большей, чем это нам доступно, мудростью — тем, что просто идет вслед за болезненными фантазиями того, кого он удивительно точно называет пробужденным сновидцем. В этом судьба, а возможно, и величие этого творчества, где царит изначальная данность, которую незачем подтверждать.

Жан Поль Сартр

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ — ЭТО ГУМАНИЗМ





Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения.

Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а поскольку созерцание — роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. Таковы главным образом обвинения со стороны коммунистов.

С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой стороны человеческой натуры. Так, например, критик, стоящий на позициях католицизма,— г-жа Мерсье обвиняла нас в том, что мы забыли об улыбке ребенка. Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского «я мыслю», то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве, и это будто бы отрезает нам путь к солидар-

ности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством cogito.

Со своей стороны христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не оставляем ничего, кроме произвола: всякому позволено поступать, как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей.

На все эти обвинения я постараюсь здесь ответить; именно поэтому я и озаглавил эту небольшую работу «Экзистенциализм — это гуманизм». Многих, вероятно, удивит, что здесь говорится о гуманизме. Разберем, какой смысл мы в него вкладываем. В любом случае мы можем сказать с самого начала, что под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность.

Основное обвинение, нам предъявляемое, состоит, как известно, в том, что мы обращаем особое внимание на дурную сторону человеческой жизни. Мне рассказывали недавно об одной даме, которая, обмолвившись грубым выражением, заявила в виде извинения: «Кажется, я становлюсь экзистенциалисткой». Следовательно, экзистенциализм уподобляют непристойности, а экзистенциалистов объявляют «натуралистами». Но, если мы действительно натуралисты, вызывает крайнее удивление, что мы можем пугать и шокировать в гораздо большей степени, чем натурализм в собственном смысле. Человек, относящийся терпимо к такому роману Золя [1], как «Земля», испытывает отвращение, читая экзистенциалистский роман; человек, ссылающийся на народную мудрость,— которая весьма пессимистична,— находит нас законченными пессимистами. И в то же время трезво рассуждают по поводу того, что «своя рубашка ближе к телу» или что «собака любит палку». Есть множество других общих мест, говорящих о том же самом: не следует бороться с установленной властью; против силы не пойдешь; выше головы не прыгнешь; любое не подкрепленное традицией действие — романтика; всякая попытка, не опирающаяся на опыт, обречена на неудачу, а опыт показывает, что люди всегда скатываются вниз, что для

того, чтобы их удержать, нужно нечто твердое, иначе воцарится анархия. И, однако, те самые люди, которые пережевывают эти пессимистические поговорки, которые заявляют всякий раз, когда они видят какой-нибудь более или менее отвратительный поступок: «Да, таков человек!», и которые кормятся этими «реалистическими напевами»,— эти же люди упрекают экзистенциализм в излишней мрачности, и притом так упрекают, что иногда спрашиваешь себя: не за то ли они им недовольны, что он, наоборот, слишком оптимистичен? Что, в сущности, пугает в этом учении? Не тот ли факт, что оно дает человеку возможность выбора? Чтобы это выяснить, надо рассмотреть вопрос в строго философском плане. Итак, что такое экзистенциализм?

Большинству людей, употребляющих это слово, было бы очень трудно его разъяснить, ибо ныне, когда оно стало модным, экзистенциалистами стали объявлять и музыкантов, и художников. Один хроникер в «Кларте» тоже подписывается «Экзистенциалист». Слово приобрело такой широкий и пространный смысл, что, в сущности, уже ничего ровным счетом не означает. Похоже на то, что в отсутствие авангардного учения, вроде сюрреализма, люди, падкие на сенсации и жаждущие скандала, обращаются к философии экзистенциализма, которая, между тем, в этом отношении ничем не может им помочь. Ведь это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов. Тем не менее можно легко дать ему определение.

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса [2] и исповедующего католицизм Габриэля Марселя [3]; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер [4] и французские экзистенциалисты [5], в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно

понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой — приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготовлял этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обусловливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли — будь то учение Декарта или Лейбница,— везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие «человек» в божественном разуме аналогично понятию «нож» в разуме ремесленника. И бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготовляет нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме.

В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду: у Дидро, Вольтера [6] и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек — лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов — естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе [7].

Атеистический экзистенциализм, представителем ко-

торого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает: «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек — существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны — что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем,— всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе — наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле,— то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «от-

чаяние». Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой? Экзистенциалист охотно заявит, что человек — это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги, но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? — они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают. Однако на самом деле всегда следует спрашивать: а что бы произошло, если бы все так поступали? От этой беспокоящей мысли можно уйти, лишь проявив некоторую нечестность (mauvaise foi). Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так поступают,— не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают. Это та тревога, которую Кьеркегор [8] называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты — Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача: «Кто же с вами разговаривает?»— она ответила: «Он говорит, что он бог». Но что же служило ей доказательством, что это был бог? Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне? Действительно ли я предназначен для того, чтобы навязать человечеству мою концепцию человека и мой выбор? У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок

благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все сообразуют свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу. Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это — тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решается это сделать и, в сущности, принимает решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общи и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия.

Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы. Экзистенциализм противостоит той распространенной светской морали, которая желает избавиться от бога с минимальными издержками. Когда около 1880 года некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль [9], они заявляли примерно следующее: «Бог — бесполезная и дорогостоящая гипотеза, и мы ее отбрасываем. Однако для того, чтобы существовала мораль, общество, мир культуры, необходимо, чтобы некоторые ценности принимались всерьез и считались существующими a priori. Необходимость быть честным, не лгать, не бить жену,

иметь детей и т. д. и т. п. должна признаваться *априорно*. Следовательно, нужно еще немного поработать, чтобы показать, что ценности все же существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если бога нет. Иначе говоря, ничто не меняется, если бога нет; и это — умонастроение всего того, что во Франции называют радикализмом. Мы сохраним те же нормы честности, прогресса, гуманности; только бог превратится в устаревшую гипотезу, которая спокойно, сама собой отомрет. Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага a priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди.

Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это — исходный пункт экзистенциализма [10]. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма [11], человек свободен, человек — это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой — в светлом царстве ценностей — у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всесилие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть — это всесокрушающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить

на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж [12] писал: «Человек — это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее.

Но это означает, что человек заброшен. Чтобы пояснить на примере, что такое заброшенность, я сошлюсь на историю с одним из моих учеников, который пришел ко мне при следующих обстоятельствах. Его отец поссорился с его матерью; кроме того, отец склонялся к сотрудничеству с оккупантами. Старший брат был убит во время наступления немцев в 1940 году. И этот юноша с несколько примитивными, но благородными чувствами хотел за него отомстить. Мать, очень опечаленная полуизменой мужа и смертью старшего сына, видела в нем единственное утешение. Перед этим юношей стоял выбор: или уехать в Англию и поступить в вооруженные силы «Сражающейся Франции» [13], что значило покинуть мать, или же остаться и помогать ей. Он хорошо понимал, что мать живет им одним и что его уход, а возможно и смерть, ввергнет ее в полное отчаяние. Вместе с тем он сознавал, что в отношении матери каждое его действие имеет положительный, конкретный результат в том смысле, что помогает ей жить, тогда как каждое его действие, предпринятое для того, чтобы отправиться сражаться, неопределенно, двусмысленно, может не оставить никакого следа и не принести ни малейшей пользы: например, по пути в Англию, проезжая через Испанию, он может на бесконечно долгое время застрять в каком-нибудь испанском лагере; может, приехав в Англию или в Алжир, попасть в штаб писарем. Следовательно, перед ним были два совершенно различных типа действия: либо конкретные и немедленные действия, но обращенные только к одному человеку, либо действия, направленные на несравненно более широкое общественное целое, на всю нацию, но именно по

этой причине имеющие неопределенный, двусмысленный характер и, возможно, безрезультатные.

Одновременно он колебался между двумя типами морали. С одной стороны, мораль симпатии, личной преданности; с другой стороны, мораль более широкая, но, может быть, менее действенная. Нужно было выбрать одну из двух. Кто мог помочь ему сделать этот выбор? Христианское учение? Нет. Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собою ради других, выбирайте самый трудный путь и т. д. и т. п. Но какой из этих путей самый трудный? Кого нужно возлюбить, как ближнего своего: воина или мать? Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими — польза не вполне определенная, или же — вполне определенная польза — помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь a priori? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ. Кантианская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рискую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери.

Если ценности неопределенны и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остается довериться инстинктам. Это и попытался сделать молодой человек. Когда я встретился с ним, он сказал: «В сущности, главное — чувство. Мне следует выбрать то, что меня действительно толкает в определенном направлении. Если я почувствую, что достаточно люблю свою мать, чтобы пожертвовать ради нее всем остальным — жаждой мести, жаждой действия, приключений, то я останусь с ней. Если же, наоборот, я почувствую, что моя любовь к матери недостаточна, тогда мне надо будет уехать». Но как определить значимость чувства? В чем значимость его чувства к матери? Именно в том, что он остается ради нее. Я могу сказать: «Я люблю своего приятеля достаточно сильно, чтобы пожертвовать ради него некоторой суммой денег». Но я могу сказать это лишь в том случае, если это уже сделано мною. Я могу сказать: «Я достаточно люблю свою мать, чтобы остаться с ней», в том случае, если я с ней остался. Я могу устано-

вить значимость данного чувства лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определяет значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг.

С другой стороны, как хорошо сказал Андре Жид[14], чувство, которое изображают, и чувство, которое испытывают, почти неразличимы. Решить, что я люблю свою мать, и остаться с ней или же разыграть комедию, будто я остаюсь ради матери,— почти одно и то же. Иначе говоря, чувство создается поступками, которые мы совершаем. Я не могу, следовательно, обратиться к чувству, чтобы им руководствоваться. А это значит, что я не могу ни искать в самом себе такое истинное состояние, которое побудило бы меня к действию, ни требовать от какой-либо морали, чтобы она предписала, как мне действовать. Однако, возразите вы, ведь он же обратился за советом к преподавателю. Дело в том, что, когда вы идете за советом, например, к священнику, значит, вы выбрали этого священника и, в сущности, вы уже более или менее представляли себе, что он вам посоветует. Иными словами, выбрать советчика — это опять-таки решиться на что-то самому. Вот вам доказательство: если вы христианин, вы скажете: «Посоветуйтесь со священником». Но есть священники-коллаборационисты, священники-выжидатели, священники — участники движения Сопротивления. Так кого же выбрать? И если юноша останавливает свой выбор на священнике — участнике Сопротивления или священнике-коллаборационисте, то он уже решил, каким будет совет. Обращаясь ко мне, он знал мой ответ, а я могу сказать только одно: вы свободны, выбирайте, то есть изобретайте.

Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знамения есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. В плену я познакомился с одним примечательным человеком, иезуитом, вступившим в орден следующим образом. Он немало натерпелся в жизни: его отец умер, оставив семью в бедности; он жил на стипендию, получаемую в церковном учебном заведении, и ему постоянно давали понять, что он принят туда из милости; он не получал многих почетных наград, которые так любят дети. Позже, примерно в 18 лет, он потерпел неудачу в любви и, наконец, в 22 года провалился с воен-

ной подготовкой — факт сам по себе пустяковый, но явившийся именно той каплей, которая переполнила чашу. Этот юноша мог, следовательно, считать себя полным неудачником. Это было знамение, но в чем заключался его смысл? Мой знакомый мог погрузиться в скорбь или отчаяние, но достаточно здраво рассудил, что это — знак, указывающий на то, что он не создан для успехов на мирском поприще, что ему назначены успехи в делах религии, святости, веры. Он увидел, следовательно, в этом перст божий и вступил в орден. Разве решение относительно смысла знамения не было принято им самим, совершенно самостоятельно? Из этого ряда неудач можно было сделать совсем другой вывод: например, что лучше стать плотником или революционером. Следовательно, он несет полную ответственность за истолкование знамения. Заброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Заброшенность приходит вместе с тревогой.

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл. Он означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, или ту сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие. Когда чего-нибудь хотят, всегда присутствует элемент вероятности. Я могу рассчитывать на то, что ко мне приедет друг. Этот друг приедет на поезде или на трамвае. И это предполагает, что поезд прибудет в назначенное время, а трамвай не сойдет с рельсов. Я остаюсь в области возможного; но полагаться на возможность следует лишь настолько, насколько наше действие допускает всю совокупность возможностей. Как только рассматриваемые мною возможности перестают строго соответствовать моим действиям, я должен перестать ими интересоваться, потому что никакой бог и никакое провидение не могут приспособить мир и его возможности к моей воле. В сущности, когда Декарт писал: «Побеждать скорее самого себя, чем мир» [15], то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды. Марксисты, с которыми я разговаривал, возражали: «В ваших действиях, которые, очевидно, будут ограничены вашей смертью, вы можете рассчитывать на поддержку со стороны других людей. Это значит рассчитывать, во-первых, на то, что другие люди сделают для помощи вам в другом месте — в Китае, в России, и в то же время на то, что они сделают позже, после вашей смерти, для того чтобы продолжить

ваши действия и довести их до завершения, то есть до революции. Вы даже должны на это рассчитывать, иначе вам нет морального оправдания». Я же на это отвечаю, что я всегда буду рассчитывать на товарищей по борьбе в той мере, в какой они участвуют вместе со мной в общей конкретной борьбе, связаны единством партии или группировки, действие которой я более или менее могу контролировать,— я состою в ней, и мне известно все, что в ней делается. И вот при таких условиях рассчитывать на единство и на волю этой партии — это все равно что рассчитывать на то, что трамвай придет вовремя или что поезд не сойдет с рельсов. Но я не могу рассчитывать на людей, которых не знаю, основываясь на вере в человеческую доброту или заинтересованность человека в общественном благе. Ведь человек свободен, и нет никакой человеческой природы, на которой я мог бы основывать свои расчеты. Я не знаю, какая судьба ожидает русскую революцию. Я могу лишь восхищаться ею и взять ее за образец в той мере, в какой я сегодня вижу, что пролетариат играет в России роль, какой он не играет ни в какой другой стране. Но я не могу утверждать, что революция обязательно приведет к победе пролетариата. Я должен ограничиваться тем, что вижу. Я не могу быть уверен, что товарищи по борьбе продолжат мою работу после моей смерти, чтобы довести ее до максимального совершенства, поскольку эти люди свободны и завтра будут сами решать, чем должен быть человек. Завтра, после моей смерти, одни, может быть, решат установить фашизм, а другие окажутся такими трусами, что позволят им это сделать. Тогда фашизм станет человеческой истиной; и тем хуже для нас. Действительность будет такой, какой ее определит сам человек.

Значит ли это, что я должен предаться бездействию? Нет. Сначала я должен решить, а затем действовать, руководствуясь старой формулой: «Нет нужды надеяться, чтобы что-то предпринимать». Это не означает, что мне не следует вступать в ту или иную партию. Просто я, не питая иллюзий, буду делать то, что смогу. Например, я задаюсь вопросом: осуществится ли обобществление как таковое? Я об этом ничего не знаю, знаю только, что сделаю все, что будет в моих силах, для того, чтобы оно осуществилось. Сверх этого я не могу ни на что рассчитывать.

Квиетизм — позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность — в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: «Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целости и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам». Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. Гений Пруста — это произведения Пруста [16]. Гений Расина [17] — это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет. Зачем говорить, что Расин мог бы написать еще одну трагедию, если он ее не написал? Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: «Ты есть не что иное, как твоя жизнь», это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произве-

дениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные. Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей наследственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. Но слабый человек вовсе не обязательно трус, так как трусость возникает вследствие отречения или уступки. Темперамент — еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас,— это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались.

Один из главных упреков в адрес моей книги «Дороги свободы» [18] формулируется следующим образом: как можно делать героями столь дряблых людей? Это возражение несерьезно, оно предполагает, что люди рождаются героями. Собственно говоря, люди именно так и хотели бы думать: если вы родились трусом, то можете быть совершенно спокойны — вы не в силах ничего изменить и останетесь трусом на всю жизнь, что бы вы ни делали. Если вы родились героем, то также можете быть совершенно спокойны — вы останетесь героем всю жизнь, будете пить как герой, есть как герой. Экзистенциалист же говорит: трус делает себя трусом и герой делает себя героем. Для труса всегда есть возможность больше не быть

трусом, а для героя — перестать быть героем. Но в счет идет лишь полная решимость, а не частные случаи или отдельные действия — они не захватывают нас полностью.

Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, экзистенциализм нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм — это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить,— это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт — это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского cogito все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория — единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека

как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в cogito человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через cogito, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом — как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть *каким-нибудь* (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы; они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет

себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят — это значит, что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно созидается. Выбирая себя, я созидаю всеобщее. Я созидаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества,— действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием.

Это, однако, не снимает полностью обвинения в субъективизме, которое выступает еще в нескольких формах. Во-первых, нам говорят: «Значит, вы можете делать что угодно». Это обвинение формулируют по-разному. Сна-

чала нас записывают в анархисты, а потом заявляют: «Вы не можете судить других, так как не имеете оснований, чтобы предпочесть один проект другому». И, наконец, нам могут сказать: «Все произвольно в вашем выборе, вы отдаете одной рукой то, что вы якобы получили другой». Эти три возражения не слишком серьезны. Прежде всего, первое возражение — «вы можете выбирать что угодно» — неточно. Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать. Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза. Если верно, что, находясь в какой-то ситуации, например в ситуации, определяющей меня как существо, наделенное полом, способное находиться в отношениях с существом другого пола и иметь детей, я вынужден выбрать какую-то позицию, то, во всяком случае, я несу ответственность за выбор, который, обязывая меня, обязывает в то же время все человечество. Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. А если кое-кому кажется, что это — та же теория произвольного действия, что и у А. Жида, значит, они не видят громадного различия между экзистенциализмом и учением Жида. Жид не знает, что такое ситуация. Для него действия обусловлены простым капризом. Для нас, напротив, человек находится в организованной ситуации, которою живет, и своим выбором он заставляет жить ею все человечество, и он не может не выбирать: он или останется целомудренным, или женится, но не будет иметь детей, или женится и будет иметь детей. В любом случае, что бы он ни делал, он несет полную ответственность за решение этой проблемы. Конечно, он не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности, но было бы несправедливо обвинять его в капризе. Моральный выбор можно сравнить скорее с созданием произведения искусства. Однако здесь надо сразу же оговориться: речь идет отнюдь не об эстетской морали; наши противники столь недобросовестны, что упрекают нас даже в этом. Пример взят мною лишь для сравнения. Итак, разве когда-нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами? Разве когда-нибудь гово-

рили, какую он *должен* нарисовать картину? Ясно, что нет картины, которая была бы определена до ее написания, что художник живет созданием своего произведения и что картина, которая должна быть нарисована,— это та картина, которую он нарисует. Ясно, что нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявятся потом — в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и результатом. Никто не может сказать, какой будет живопись завтра. О картинах можно судить, лишь когда они уже написаны. Какое отношение имеет это к морали? Здесь мы тоже оказываемся в ситуации творчества. Мы никогда не говорим о произвольности произведения искусства. Обсуждая полотно Пикассо, мы не говорим, что оно произвольно. Мы хорошо понимаем, что, рисуя, он созидает себя таким, каков он есть, что совокупность его произведений включается в его жизнь.

Так же обстоит дело и в морали. Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение. Мы не можем решить a priori, что надо делать. Мне кажется, я достаточно показал это на примере того молодого человека, который приходил ко мне за советом и который мог взывать к любой морали, кантианской или какой-либо еще, не находя там для себя никаких указаний. Он был вынужден изобрести для себя свой собственный закон. Мы никогда не скажем, что этот человек — решит ли он остаться со своей матерью, беря за основу морали чувства, индивидуальное действие и конкретное милосердие, или решит поехать в Англию, предпочитая жертвенность,— сделал произвольный выбор. Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль; а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

Во-вторых, нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозможно предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс. Прогресс — это улучшение. Человек

же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации. Моральная проблема ничуть не изменилась с тех пор, когда надо было выбирать между сторонниками и противниками рабовладения во время войны между Севером и Югом, вплоть до сегодняшнего дня, когда нужно голосовать за МРП [19] или за коммунистов.

Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен. Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: «Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?» Я отвечу, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как заблуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность — это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: «А если я хочу быть нечестным?»— я отвечу: «Нет никаких оснований, чтобы вы им не были; но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности». Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного — свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае.

Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других; я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности [20] я признал, что человек — это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признал, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточны для конституирования морали [21]. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия. Рассмотрим еще раз пример с этим учеником. Во имя чего, во имя какой великой максимы морали мог бы он, по-вашему, с полным спокойствием духа решиться покинуть мать или же остаться с ней? Об этом никак нельзя судить. Содержание всегда конкретно и, следовательно, непредсказуемо. Всегда имеет место изобретение. Важно только знать, делается ли данное изобретение во имя свободы.

Рассмотрим два конкретных примера. Вы увидите, в какой степени они согласуются друг с другом и в то же время различны. Возьмем «Мельницу на Флоссе» [22]. В этом произведении мы встречаем некую девушку по имени Мэгги Тулливер, которая является воплощением страс-

ти и сознает это. Она влюблена в молодого человека — Стефана, который обручен с другой, ничем не примечательной девушкой. Эта Мэгги Тулливер, вместо того чтобы легкомысленно предпочесть свое собственное счастье, решает во имя человеческой солидарности пожертвовать собой и отказаться от любимого человека. Наоборот, Сансеверина в «Пармской обители» [23], считая, что страсть составляет истинную ценность человека, заявила бы, что большая любовь стоит всех жертв, что ее нужно предпочесть банальной супружеской любви, которая соединила бы Стефана и ту дурочку, на которой он собрался жениться. Она решила бы пожертвовать последней и добиться своего счастья. И, как показывает Стендаль, ради страсти она пожертвовала бы и собой, если того требует жизнь. Здесь перед нами две прямо противоположные морали. Но я полагаю, что они равноценны, ибо в обоих случаях целью является именно свобода. Вы можете представить себе две совершенно аналогичные по своим следствиям картины. Одна девушка предпочитает покорно отказаться от любви, другая — под влиянием полового влечения — предпочитает игнорировать прежние связи мужчины, которого любит. Внешне эти два случая напоминают только что описанные. И тем не менее они весьма от них отличаются. Сансеверина по своему отношению к жизни гораздо ближе к Мэгги Тулливер, чем к такой беззаботной алчности.

Таким образом, вы видите, что второе обвинение одновременно и истинно, и ложно. Выбирать можно все, что угодно, если речь идет о свободе решать.

Третье возражение сводится к следующему: «Вы получаете одной рукой то, что даете другой», то есть ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете. На это я с глубоким прискорбием отвечу, что так оно и есть; но уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать вещи такими, как они есть. И, кроме того, сказать, что мы изобретаем ценности,— значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаруживаете, что есть возможность создать человеческое сообщество.

Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом. Мне говорили: «Ведь вы же писали в «Тошноте» [24], что гуманисты не правы, вы надсмеялись над определенным типом гуманизма, зачем теперь к нему возвращаться?» Действительно, слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. Подобного рода гуманизм имеется у Кокто [25], например, в его рассказе «В 80 часов вокруг света», где один из героев, пролетая на самолете над горами, восклицает: «Человек поразителен!» Это означает, что лично я, не принимавший участия в создании самолетов, могу воспользоваться плодами этих изобретений и что лично я — как человек — могу относить на свой счет и ответственность, и почести за действия, совершенные другими людьми. Это означало бы, что мы можем оценивать человека по наиболее выдающимся действиям некоторых людей. Такой гуманизм абсурден, ибо только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек поразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно. Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенциализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и — стоит сказать — к фашизму [26]. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности — в том смысле, что человек не замкнут

в себе, а всегда присутствует в человеческом мире,— и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм — это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние — его исходный пункт. Экзистенциализм — не такой атеизм, который растрачивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога,— просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм — это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

ПРИМЕЧАНИЯ *

Ф. НИЦШЕ. АНТИХРИСТИАНИН

Фридрих Вильгельм Ницше родился в 1844 г. в местечке Рёккен в Тюрингии, входившей в то время в состав Пруссии. Отец Ницше был протестантским священником, мать — дочерью пастора. Семейная легенда гласила о славянском происхождении рода Ницше, восходившего якобы к польскому графу Ницскому, протестанту, покинувшему Польшу во времена контрреформации. После смерти отца в 1849 г. семейство перебирается в Наумбург, где Фридрих Ницше поступает в гимназию. Домашнее воспитание, пронизанное духом протестантского благочестия, в окружении матери, сестры, теток, наложило отпечаток на Ницше разве что тем, что он с детства хорошо знал Библию, хорошо играл на фортепиано и знал немецкую музыку от Баха и Генделя до Гайдна и Моцарта.

Уже в гимназических сочинениях Ницше виден незаурядный литературный талант. Появляются и первые сомнения в достоверности священного писания. Аристократическая гимназия Пфорта давала основательное образование, особенно в области классической филологии. Неудивителен поэтому выбор Ницше: хотя в Боннском университете он сначала, следуя семейной традиции, записался на теологический факультет, но быстро сменил богословие на классическую филологию. Вслед за своим профессором, известным филологом Ф. В. Ричлем, он перебирается в Лейпциг, где и заканчивает университет. Будучи студентом, Ницше пишет настолько квалифицированные исследования (о Феогниде, Симониде, Диогене Лаэртском), что Ричль рекомендует еще не окончившего университетский курс Ницше на место профессора классической филологии в Базельском университете. Сдав экзамены, быстро получив докторскую степень за уже опубликованные студенческие работы, Ницше перебирается в Базель.

С 1869 г. он преподавал классическую филологию, принял швейцарское гражданство; последнее помешало ему принять участие во франко-прусской войне — он смог стать лишь волонтером в санитарном отряде, но вскоре вынужден был покинуть действующую армию с расстроенным здоровьем и неприязнью к бисмарковскому рейху. С 1873 г. появляются первые симптомы болезни, которая заставила его в 1879 г. оставить преподавание. Ницше умер в Веймаре в 1900 г.

Устами своего Заратустры Ницше говорил о «трех превращениях духа: о том, как дух сделался верблюдом и верблюд львом и, наконец,

* Примечания А. М. Руткевича.

лев дитятей» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Спб., 1913, с. 43). Верблюд тащит на себе весь груз человеческой культуры, это «выносливый дух», навьюченный всем тем, что было сделано ранее, приучающий себя к почитанию самого совершенного. Но путь верблюда ведет в пустыню: тот, кто ограничился усвоением сотворенных другими образцов,— бесплоден. «В безлюднейшей пустыне» совершается превращение верблюда во льва: «свободу хочет он добыть себе и стать господином в своей собственной пустыне». Лев яростно отрицает тысячелетние ценности, завоевывает себе право создавать собственные. Но ему нужно стать ребенком, дитятей, чтобы творить новые ценности в невинности и забвении, в бесконечной священной игре.

Эта притча во многом автобиографична, творчество Ницше обычно подразделяют на три периода. В первый период он совмещает занятия классической филологией и историей античной философии с увлечением философией Шопенгауэра и музыкой Рихарда Вагнера (дружба с последним оказала немалое влияние на молодого Ницше). Первое произведение — «Рождение трагедии из духа музыки», вызвавшее резкие возражения со стороны академической филологии, уже содержит в себе ряд основополагающих для творчества мыслителя идей, хотя в главном он следует за Шопенгауэром. Эта работа до сих пор сохранила известное значение, поскольку проведенное Ницше противопоставление «дионисийского» и «аполлоновского» начал в искусстве с тех пор не раз воспроизводилось в европейской философии. Не менее важным для будущих воззрений Ницше было противопоставление Диониса и Сократа, античного и христианского миросозерцаний, воли и рассудка, жизни и культуры. Деление на три периода все же условно: уже в первой работе содержатся многие идеи позднейших произведений Ницше. Преклонение перед греческой архаикой, духовный аристократизм, переходящий в откровенную проповедь «сверхчеловека», учение о жизни как иррациональном становлении, порыве, воле — таковы общие черты его учения во все периоды.

Но и постепенные изменения в круге идей Ницше не вызывают сомнений. К концу 70-х годов он отходит и от Шопенгауэра, и от Вагнера. Пессимизм Шопенгауэра оценивается им как «декадентство», в соединении германского национализма и романтизированного христианства («Парсифаль» Вагнера) он видит лицемерие.

Отход от традиций немецкого романтизма, интерес к естествознанию характерны для второго периода творчества Ницше. Начиная с работы «Человеческое, слишком человеческое» (1878), он ведет критику оснований западноевропейской культуры. В таких работах, как «Странник и его тень», «Утренняя заря», «Веселая наука», он сводит счеты с кумирами XIX в., пытается установить психологические корни моральных ценностей. В связи с этими исследованиями появляется центральное понятие его доктрины — «воля к власти».

В августе 1881 г. во внутреннем мире Ницше происходит резкая перемена. Трудно сказать, что за «откровение» его посетило; известно только, что с этого времени в учении Ницше соединяются идеи о «воле к власти», «вечном возвращении» и «сверхчеловеке». Начинается разработка собственного философского учения. С 1883 по 1884 г. он пишет «Так говорил Заратустра», в 1886 г. выходит работа «По ту сторону добра и зла», в 1887 г.— «Генеалогия морали». Ницше начинает подготовку фундаментального труда, который должен был бы вместить в себя всю его философию. Позднее подготовительные наброски такого труда под названием «Воля к власти» были изданы сестрой Ницше — Элизабет Фёрстер-Ницше. Долгое время эта книга считалась главным его сочинением,

но на деле представляла собой тенденциозную фальсификацию: разрозненные записи Ницше были скомпонованы так, чтобы Ницше мог выглядеть идеологом германского национализма, а впоследствии, опять-таки не без помощи сестры, и германского нацизма. Необходимо было основательно исказить его учение, чтобы сделать из него «предтечу» нацизма.

В действительности такого труда, как «Воля к власти», никогда не существовало. В 1888 г. у него сложился следующий план книги «Переоценка всех ценностей»: *Книга первая.* Антихристианин. Опыт критики христианства. *Книга вторая.* Вольный дух: критика философии как нигилистического движения. *Книга третья.* Имморалист: критика невежества самого фатального рода, повседневной морали. *Книга четвертая.* Дионис: философия вечного возвращения.

Таким образом, «Антихристианин» является первой и единственной законченной частью главного труда Ницше. Наряду с «Антихристианином» Ницше в 1888 г. создает необычайно быстро ряд произведений: «Сумерки кумиров», «Случай Вагнера», «Ecce Homo».

«Антихристианин» был написан Ницше в сентябре 1888 г. Немецкое Antichrist двусмысленно: это и «антихристианин» и «Антихрист», а потому переводы на другие языки, в том числе и на русский, выходили то с одним, то с другим названием (перевод «Антихристианин», однако, точнее передает мысль Ницше). Христу противопоставляется Дионис, а не Люцифер, хотя в сознании Ницше присутствовал и образ Антихриста, царство которого возвещалось в следующем весьма характерном наброске (листок был приклеен самим Ницше к рукописи работы):

«Закон против христианства

издан в День Спасения, первый день Первого Года

(30 сентября 1888 г. ложного календаря).

Смертельная война пороку: порок есть христианство.

Тезис первый. Порочность есть всякого рода противоестественность. Порочнейшим человеком является священник, он учит противоестественному. Против священника нужны не доводы, а каторга.

Тезис второй. Всякое участие в богослужении есть покушение на общественную нравственность. Нужно быть суровее к протестантам, чем к католикам, суровее к либеральным протестантам, чем к правоверным. Чем ближе к науке принимающий участие в христианской службе, тем он преступнее. Следовательно, преступником из преступников является философ.

Тезис третий. Достойные проклятия места, где христианство высиживало свои яйца-базилики, должны быть сровнены с землей. Как *безумные* места Земли они должны стать ужасом для всего мира. Там до́лжно разводить ядовитых гадов.

Тезис четвертый. Проповедь целомудрия есть публичное побуждение к противоестественности. Любое презрение к половой жизни, любое загрязнение ее понятием «нечистое» есть грех против святого духа жизни.

Тезис пятый. Запрещается есть за одним столом со священником: этим человек исключает себя из порядочного общест-

	ва. Священник — это наш чандала — должен быть объявлен вне закона, его до́лжно морить голодом, гнать во всякого рода пустыни.
Тезис шестой.	До́лжно называть священную историю теми именами, каковых она заслуживает, а именно *проклятая* история; до́лжно пользоваться словами «бог», «спасение», «избавитель» как ругательствами, клеймом преступника.
Тезис седьмой.	Все остальное следует из вышеизложенного.

Антихрист».

Этот документ дает известное представление о ненависти Ницше к христианству, хотя и этот первый «закон» Антихриста, и вся работа «Антихристианин» все же не рисуют полной картины отношения Ницше к противопоставлению Христу — Диониса, спасению — «вечного возвращения», состраданию — страдания, христианскому «обожению» — «сверхчеловека». Основанием антихристианства Ницше является его онтология (учение о «воле к власти» и становлении), теория познания («перспективизм») и этика («переоценка всех ценностей», «сверхчеловек»). Христианству противопоставляется миф о «вечном возвращении». Ницше отвергает освящаемые религией моральные ценности: «Вы называете это саморазложением бога; однако это только линька: он сбрасывает свою моральную шкуру! И вы скоро должны его увидеть по ту сторону добра и зла!» Таким образом, в «Антихристианине» только намечены основные положения ницшеанской философии и критика христианства является лишь одним из элементов учения Ницше.

Перевод выполнен А. В. Михайловым по изданию: *Nietzsche F.* Werke. Bd. VIII, Leipzig, 1906, S. 212—314.

[1] *Заратустра* (Заратуштра) — речь идет не о реформаторе иранской религии (время его жизни относят предположительно к VII—1-й половине VI вв. до н. э.), создавшем дуалистическое учение о вечной борьбе доброго и злого начала (Ахурамазда и Анхра-Майнью), а о герое книги Ницше «Так говорил Заратустра», то есть о пророке «вечного возвращения» и «сверхчеловека», «сокрушителе скрижалей» всех существующих моральных ценностей.

[2] *Лабиринт* — в античной мифологии построенное Дедалом по приказу царя Миноса сооружение со сложным и запутанным планом, в котором был скрыт от глаз смертных чудовищный человекобык Минотавр. Его убивает герой Тесей, который выбирается затем из Лабиринта с помощью «нити Ариадны». Во многих произведениях Ницше встречаются связанные друг с другом образы Лабиринта, Тесея, Ариадны и Диониса, справляющего свадьбу с Ариадной после того, как она была оставлена Тесеем на острове Наксос. Эти образы использовались Ницше для символической передачи главных идей его учения (Тесей — «высший человек», не выполняющий своего назначения; «сверхчеловек» как порождение брака Диониса и Ариадны и т. д.). В то же время они имели для Ницше и личный смысл. Так, Ариадна ассоциировалась с Козимой Вагнер, свои последние — уже полубезумные — письма он подписывал «Дионис».

3 *Семикратный опыт одиночества* — опыт семи одиночеств — переосмысленный Ницше образ из Апокалипсиса — «И когда он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе...» (Откр. 8:1). Подобно тому как агнец снимает с книги Откровения все семь печатей, так и Заратустра, сняв шесть из них, готовится к тому, чтобы в одиночестве снять оставшуюся седьмую печать. Поэтическая разработка данного образа — в стихотворении Ницше «Знаки огня».

4 *Гиперборейцы*, или гипербореи — мифический народ, живущий в волшебной стране на далеком Севере, за пределами царства северного ветра Борея (отсюда название). Гипербореи живут при свете вечного дня, в блаженстве, не зная ни болезни, ни смерти, проводя свою жизнь в песнопениях и танцах среди священных полей и лесов. Это царство Аполлона, в котором он проводит зимние месяцы. В поздних трудах Ницше уже нет прежнего противопоставления аполлоновского и дионисийского начал; теперь именем Дионис обозначается мироощущение, включающее в себя оба эти начала. Идеализированная архаическая Греция противопоставляется христианству.

5 *Современный человек*. Гневные обличения Ницше направлены против всей современности, рождающей «последнего человека»: «презреннейшего человека, который уже не сможет презирать себя», который все делает мелким, живет «маленькими удовольствиями» стадного животного. Современники — жители «страны культуры», позаимствовавшие у всех народов и эпох разнородные идеалы и ценности. «Все времена и народы, разноцветные, смотрят из-под покровов ваших: все обычаи и верования говорят беспорядочно в жестах ваших. Если бы кто совлек с вас одеяния и покровы, краски и жесты: у него осталось бы ровно столько, чтобы пугать птиц» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Спб., 1913, с. 146).

6 *Добродетель в стиле Ренессанса, virtù.* Ницше отождествлял ренессансное понимание добродетели с ее трактовкой в греческой архаике («калокагатия»), когда между «добрым» и «прекрасным», моральным и эстетическим отсутствовала четкая граница. Прекрасное лицо или телосложение могло считаться свидетельством прекрасной души. Только с Сократа, по мнению Ницше, моральные ценности были противопоставлены «жизни», которая в результате была обесценена. Произошло «удвоение мира», появилось трансцендентное царство ценностей. Но становление «невинно», оно «стоит по ту сторону добра и зла», а потому и добродетель должна быть без «моралина». Добродетелью становится самоутверждение жизни, воля к власти.

7 Учение Ницше о воле к власти, непрерывной «войне» в природе и обществе возникло под несомненным влиянием эволюционизма Ламарка и Дарвина. Концепция «сверхчеловека» и мораль, гласящая: «падающего — толкни», многими чертами напоминают социал-дарвинистскую теорию второй половины XIX в. Вместе с тем Ницше неоднократно указывал на свои расхождения с концепцией «естественного отбора» и вообще отрицал наличие эволюции в живой природе. Тем более неприемлемой была для него доктрина общественного прогресса. Ни в природе, ни в обществе, с точки зрения Ницше, нет «естественного отбора» лучших и сильнейших («Не нужно путать природу с Мальтусом»,— писал он в «Сумерках кумиров»). «Естест-

венный отбор» способствует не «лучшим», а «наихудшим», «стаду», которое умеет приспосабливаться, побеждает большим числом, хитростью. «Высшие люди» — всегда счастливые исключения, а не результат эволюции.

[8] *Паскаль.* Отношение к великому французскому ученому и философу Блезу Паскалю (1623—1662) было у Ницше двойственным. Несомненно влияние на него французских моралистов XVII в., в том числе и Паскаля, особенно в понимании человеческой психологии. Ницше писал, что Паскаль умер слишком рано, «чтобы иметь возможность из глубины своей великолепной и горестной души осмеять христианство, как он успел осмеять иезуитов». Предсказание вряд ли точное, живи Паскаль дольше, он скорее всего закончил бы свою «Апологию христианства». Паскаль был для Ницше и примером того, как христианство «совращает» высших людей, делает их «декадентами». Паскаль, писавший о человеческом «ничтожестве», о «порче» всей человеческой природы в результате грехопадения, искупаемой лишь благодатью, является очевидным оппонентом Ницше, а потому он заявляет о «порче» разума самого Паскаля христианством. Подробнее он писал о Паскале в книге «По ту сторону добра и зла», перед созданием которой внимательно изучал как произведения Паскаля, так и исследование Сент-Бёва «Пор-Рояль», в котором подробно излагается биография французского мыслителя.

[9] *Декаданс* понимается Ницше не только как совокупность явлений в культуре конца XIX в. Литературно-художественный декаданс сам является порождением нигилизма, умственного и физического вырождения «высших людей» европейской цивилизации. Декаданс — это победа слабых над сильными, триумф «рабской морали», умерщвление воли, хаотическая спутанность инстинктов и страстей. Вместо того чтобы действовать, декадент, жертва излишней чувствительности, стремится избавиться от страданий в опьянении или с помощью наркотиков; но страдания могут уменьшать и «искусство для искусства», и социальные реформы. В мстительной злобе декадент становится анархистом, разрушителем общества.

[10] *Воля к власти* — центральное понятие ницшеанства. Пытаясь свести различные качественные состояния психики (инстинкты, эмоции, интеллект и т. д.) к какому-то единому основанию, Ницше приходит к понятию «воля к власти». Сила импульсов, то есть количественные различия, лежит в основе качественных различий. В деятельности великого полководца, в творчестве художника или ученого воля к власти максимальна, поскольку здесь предельно выражены самообладание, самопреодоление. Власть над собою выше, чем власть над другими. От психологической трактовки воли к власти Ницше переходит к онтологической ее интерпретации. Весь космос понимается им как непрерывная борьба «квантов власти», каждый из которых стремится к господству над всеми остальными, желает стать организующим центром всего мира. Социальные по сути своей отношения господства и подчинения переносятся на весь мир, тогда как собственно социальный мир понимается как вечная война соперничающих воль.

[11] Противопоставление страдания и сострадания является одним из центральных положений Ницше. Страдание способствует самопреодо-

лению (Selbstüberwindung), росту власти над самим собой; высшее здоровье заключается в способности преодолевать болезнь и боль. Сострадание, напротив, расслабляет, уменьшает «волю к власти». Ср.: «Ах, где в мире совершались бо́льшие безумства, чем у сострадательных? И что в мире причиняло бо́льшие страдания, чем безумства сострадательных? Горе всем любящим, еще не достигшим такой высоты, которая выше сострадания их! Так говорил мне однажды дьявол: «даже у бога есть ад свой: это любовь его к людям». А недавно слышал я, как говорил он: «Бог умер, из-за сострадания к людям умер бог» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра, с. 113). Христианство есть религия милосердия, сострадания; собственное дионисийство Ницше провозглашает религией страдания и жизнеутверждения («великого Да жизни»).

12 *Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ, создатель учения о «мире как воле и представлении». Учение о темной, иррациональной «мировой воле» послужило важнейшим источником понятия «воля к власти» Ницше. Однако Ницше радикально изменил как трактовку воли (не «воля к жизни», а «воля к власти», не единая мировая воля, а плюрализм воль), так и всю совокупность социально-этических выводов из этого учения. Шопенгауэр с его пессимизмом, пониманием жизни как мира страдания, отречение от которого — цель философа, становится для Ницше образцом «пассивного нигилизма», «европейского буддизма»; этика сострадания Шопенгауэра подвергается резкой критике наряду с христианской этикой милосердия.

13 *Нигилизм.* Термин «нигилизм» Ницше позаимствовал у французского писателя Поля Бурже, который в свою очередь взял его у Тургенева. У Ницше «нигилизм» обозначает потерю всех ценностей, ведущую к декадансу, вырождению человечества. Нигилизм (от *лат.* nihil — ничто) ведет к потере смысла существования: «Высшие ценности обесцениваются. Нет цели, нет ответа на вопрос: «Зачем?» (*Ницше Ф.* Воля к власти, 11, 43). Ницше начинает историю европейского нигилизма с идеалистической философии Сократа и Платона, в которой над дионисийским становлением жизни возвысился мир идей; христианство («платонизм для стада») ведет к дальнейшему обесцениванию жизни, а тем самым подготавливает полную утрату смысла жизни. Христианство постепенно разлагается («Бог умер»), а вместе с ним исчезают и все оторванные от мира ценности. «Пассивному нигилизму» (философия Шопенгауэра, декаданс, «европейский буддизм») Ницше противопоставляет собственный «активный нигилизм», то есть деятельное отрицание всех прежних ценностей и утверждение новых, «жизненных ценностей» — «воли к власти», «вечного возвращения», «сверхчеловека».

14 *Тюбингенский институт.* Речь идет о Тюбингенской школе, группе либеральных протестантских богословов — гегельянцев, историков христианства (Ф. К. Баур, Д. Штраус). Представители школы провели ряд историко-филологических исследований евангелий. Ницше считал историко-критические труды Тюбингенской школы недостаточно радикальными, половинчатыми, отсюда его резко негативные оценки.

15 *Ликование при появлении Канта.* Ницше неоднократно подвергал самой уничижительной критике (а то и просто брани) учение Канта за его компромиссный характер. В «Критике чистого разума» Кант показал несостоятельность всех богословских доказательств бытия бога, но целью Канта было «ограничить знание, чтобы освободить место вере», и в «Критике практического разума» он принимает существование бога как высшего гаранта нравственного миропорядка. Поэтому, хотя при жизни Канта его «религия в пределах одного лишь разума» опровергалась протестантскими богословами, в дальнейшем это учение было приспособлено для сохранения «истин веры» в условиях, когда стало ясно, что никакая рациональная аргументация не способна дать им подтверждение. Ницше не устраивало прежде всего этическое учение Канта.

16 *Лютер* Мартин (1483—1546) — основатель протестантизма, один из вождей Реформации. Теологическим обоснованием разрыва с католической церковью служили учения Лютера о предопределении и об «оправдании верою». Единственным источником веры он считал «откровение», то есть св. писание (а не предание, авторитет церкви). Ницше был сыном протестантского священника, он вырос в исповедующей ортодоксальное лютеранство семье, и на его восприятие христианства в целом наложила отпечаток лютеровская интерпретация христианства. Именно Лютер довел до предела противопоставление разума и веры, произносил такие хулы в адрес разума, что дал тем самым Ницше возможность говорить об изначальной враждебности христианства разуму. Учение о спасении «только верою» (а не благими деяниями) было приписано Ницше вслед за Лютером апостолу Павлу и христианству вообще. Лютер был готов считать апокрифом послание апостола Иакова только потому, что в нем есть слова: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?.. Ибо как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2: 24, 26). Хотя хорошо известны слова Павла: «А теперь пребывают... три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше», Ницше, вслед за Лютером, считал Павла проповедником спасения «только верою». Это дало ему возможность противопоставить Христа и Павла. Деятельность Лютера и Реформация вообще оценивались Ницше резко отрицательно, как «плебейский бунт» против итальянского Ренессанса.

17 *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ и ученый. В «Теодицее» Лейбница обосновывается компромисс между наукой и теологией; Ницше видел в этом попытку соединения разума и веры, разъединенных Лютером.

18 *Чандала* — «нечистые», «неприкасаемые» в Индии, то есть не входящие ни в одну из варн (брахманов, кшатриев, вайш и шудр).

19 *Декарт* Рене (1596—1650) — французский философ и естествоиспытатель. Ницше высоко оценивал физику и физиологию Декарта, представление о животных как «машинах», «механизмах» (Декарт открыл безусловный рефлекс), однако рационалистическую метафизику французского мыслителя он не принимал. Декарт утверждал существование духовной субстанции и проводил онтологическое доказательство бытия бога, исходя из постулата: «Я мыслю, следователь-

но, я существую» (cogito ergo sum). Ницше отвергал cogito в качестве незыблемого фундамента человеческого мышления, так как считал, что за мышлением стоят волевые импульсы. Декарт также считал «свободную волю» независимой от разума, но «воля к власти» Ницше радикально отличается от картезианской воли. Рациональное мышление есть лишь выражение инстинктивных влечений, иррациональных импульсов. Ницше не отрицает разума вообще (это видно хотя бы по тексту «Антихристианина»), он видит в нем сильный инструмент, орудие «воли к власти». Но о какой бы то ни было автономии разума не может быть и речи, разум детерминируется влечениями. В этом смысле Ницше пытается использовать сказанное Декартом по отношению к животным — человек является своего рода механизмом.

[20] *Ренан* Жозеф Эрнест (1823—1892) — французский историк, писатель. В трудах «История происхождения христианства», «История израильского народа» он критиковал Библию с позиций Тюбингенской школы. Известность Ренану принесла книга «Жизнь Иисуса» (1863), в которой на основе евангелий и других источников Ренан изобразил Иисуса Христа не как богочеловека, а как симпатичного галилейского проповедника. Все сверхъестественное было отвергнуто, а тем самым были отвергнуты и основные христианские догматы. Иисус стал проповедником морали. Ницше во многих работах обрушивался на Ренана, видел в нем своего «антипода» (*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла; Сумерки кумиров).

[21] *Спиноза.* Ницше «открыл» для себя философию Спинозы в 1881 г. Он восхищался смелостью спинозовской критики религии, использовал аргументы Спинозы против «свободы воли». Вместе с тем он порицал рационализм Спинозы, его «интеллектуальную любовь к богу»; в теории познания Ницше противопоставлял рационалистическому учению об интеллектуальной интуиции свой «перспективизм». Каждый познающий субъект есть конкретная, определяемая волевыми импульсами «перспектива», точка зрения на мир, придающая ему организацию, приспособляющая его к своим устремлениям. Есть бесконечное число воль, ведущих борьбу друг с другом, в том числе и посредством познания. Мир алогичен в своем гераклитовском потоке становления; поэтому нет интеллектуальной интуиции sub specie aeterni (с точки зрения вечности), открывающей мир в его независимой от познающего истине. Нет истин «в себе», истина определяется Ницше как полезная ложь — хаос событий организуется на свой манер каждой из перспектив, познание тем истиннее, чем оно полезней для роста «воли к власти». Таким образом, единой перспективе познающего sub specie aeterni субъекта Ницше противопоставляет плюрализм воль, использующих познание в борьбе за власть: познание не имеет автономного характера, истина, как таковая, не существует. В учении Спинозы и других философов-рационалистов Ницше видит наследие «сократизма» и христианства.

[22] *Буддизм.* Учение Будды Гаутамы стало широко известно в Европе лишь во второй половине XIX в. Ницше познакомился с ним в 70—80 гг. благодаря трудам таких индологов, как его школьный товарищ П. Дейссен, Кёппен, Ольденбург. Европейская литературно-художественная богема в те годы осваивала буддизм, некоторые близкие знакомые Ницше именовали себя «буддистами» (Л. Саломе, напри-

мер). Ницше привлекали такие черты буддизма, как феноменализм в теории познания, отрицание «Я», учение о перевоплощении и особенно тезис о том, что жизнь есть страдание. Европейская культура, полагал Ницше, наконец-то созрела для появления такого «более чистого», чем христианство, варианта нигилизма. Но именно потому, что буддизм равен для Ницше последовательному и честному нигилизму, отрицающему страдание, а вместе с тем и саму жизнь, он противопоставляет буддизму свой «жизнеутверждающий» миф о «вечном возвращении» и учение о «воле к власти». Ясно, что Ницше понимает буддизм по образу и подобию философии Шопенгауэра, независимо от его реальной истории.

23 *Ressentiment* (*франц.*— злоба, злопамятство) — одно из важнейших понятий психологии Ницше. Воля к власти может выступать не только как активная, но и как реактивная сила, то есть обратиться против самой себя. У слабых, проигрывающих в открытой борьбе, воля к власти подавляется, вытесняется, становится бессознательной, меняет свои формы. Слабые уподобляются лисе в басне Лафонтена, говоря «зелен виноград»; недоступное им объявляется морально дурным, недостойным, порочным. Сильные осуждаются с точки зрения «высших ценностей», каковыми на деле являются ценности слабых и неспособных; из нужды они делают добродетель. Типом человека, для которого наиболее характерен ressentiment, Ницше считает священника: непрерывно говоря о добродетели, он стремится на деле к власти над более высокими типами людей. В ressentiment Ницше видит главный источник морали.

24 *Сократ* (470/469—399 до н. э.) — великий древнегреческий философ, жизнь и идеи которого известны в основном по произведениям его учеников — Платона и Ксенофонта, так как Сократ ничего не писал, но вел философские беседы на улицах и площадях Афин. Был обвинен в «безбожии» и приговорен к смерти. Ницше считал Сократа гениальным мыслителем, но видел в нем первого в истории Европы декадента, нигилиста. Рационализм Сократа, его учение о моральных ценностях, телеология рассматриваются Ницше как воля к отрицанию жизни, противоположная дионисийскому, трагическому началу жизни. Именно Сократ противопоставил потоку становления надвременное царство идей, «соблазнил» афинское юношество, прежде всего Платона. Ницше подчеркивает плебейское происхождение Сократа («canaille»), видит в его иронии торжество «демократической» рассудочности над жизнью.

25 *«Брахманы... Платон»* — брахманы — высшая жреческая каста в Индии, Платон (428 или 427—348 или 347 до н. э.) — великий древнегреческий философ-идеалист. Подвергая критике христианство и «европейский буддизм», Ницше видит образец общественного устройства в кастовом обществе Древней Индии. Отрицательное отношение к платоновскому идеализму не мешало Ницше высоко оценивать политическое учение Платона, в котором общество подразделялось на три сословия: мудрецов-философов, воинов и трудящихся (в позднем диалоге «Законы» речь идет также и о рабах). Это деление полностью соответствовало делению индоариев на варны: священники — брахманы, воины — кшатрии, свободные общинники — вайшьи, рабы — шудры. Ницше противопоставляет христианству не только

законы Ману, но также эзотерическую мудрость брахманов и платоновский идеализм, так как в них не придается большого значения вере, вопрос о личном спасении в христианском смысле вообще лишен всякого смысла; речь идет не о загробном воздаянии на все времена, а о законе кармы и об освобождении от вечного круговорота перевоплощений (сансара, метемпсихоз). Освобождение достигается не верой, а познанием истины, хотя познание предполагает и целый ряд этических требований.

26 *Культы Афродиты, Адониса.* Ницше пишет о распространившихся по всей Римской империи культах Великой матери (Афродита в религиозном эклектизме того времени смешивалась с Исидой, Кибелой), умирающего и воскресающего бога Адониса, заимствованного греками у финикийцев и сделавшегося возлюбленным Афродиты. Культы Великой матери оказали определенное влияние на христианское почитание богоматери; культы Осириса, Адониса и других умирающих и воскресающих богов подготавливали почву для принятия язычниками христианства.

27 Ин. 4: 22.

28 *Христианство Павла* — св. Павел (прим. 5—65 гг. н. э.) — «апостол язычников». Родился в Тарсе, имел римское гражданство. Был одним из наиболее активных гонителей христиан среди фарисеев. Обращение произошло на пути в Дамаск, Савл стал Павлом (см. прим. 42). В дальнейшем проповедовал христианство в разных районах Римской империи, был арестован в Иудее и отправлен в Рим (как римского гражданина его не могли судить в Иерусалиме). Согласно преданию, был предан мученической смерти во время гонений Нерона на христиан. О странствиях Павла рассказывается в Деяниях апостолов, написанных учеником Павла — евангелистом Лукой. До нас дошел целый ряд посланий Павла, бóльшая часть которых скорее всего принадлежит именно Павлу. Влияние «апостола язычников» на всю последующую историю христианства огромно — основные положения христианской теологии восходят к его посланиям. Для Ницше Павел является, пожалуй, самым ненавистным персонажем истории, исказившим смысл учения Христа, приспособившим его для «черни» всей Римской империи, а затем и варваров. Противопоставляя друг другу Христа и Павла, Ницше исходил из лютеровской интерпретации посланий апостола (см. прим. 16). В противопоставлении Христа и всего последующего христианства определенное влияние на Ницше мог оказать Л. Н. Толстой, книга которого «Моя религия» была известна Ницше (во французском переводе 1885 г.). Толстой видел ключ ко всему христианству в словах Христа о непротивлении злу насилием, считал все позднейшее христианство отклонившимся от этой изначальной заповеди. Ницше говорит о «непротивлении злу» как о «глубочайшем слове евангелия», в определенном смысле «ключе к нему».

29 *Исаия* — библейский пророк. Согласно традиции деятельность Исаии относится к периоду с 740 г. до н. э. до 701 г. до н. э., когда произошел захват Ассирией Иудейского царства. По традиции Исаие приписывается вся Книга пророка Исаии в Ветхом завете, но ему принадлежат, вероятно, лишь главы 1—12, 16—22, 28—32, в которых речь

идет о политических реалиях того времени. Отсюда характеристика Ницше — «критик и сатирик момента».

[30] *Моисей* — в иудейской и христианской традициях первый пророк Яхве и основатель его религии, законодатель и политический вождь евреев во время исхода из Египта в Ханаан. Моисей получает на Синайской горе десять заповедей от Яхве — запреты и повеления, регулирующие взаимоотношения людей с богом и друг с другом. К ним прибавляется еще целый ряд ритуальных, моральных и юридических предписаний. Так называемое Пятикнижие Моисеево включает в себя первые книги Библии: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие.

[31] *Штраус* Давид Фридрих (1808—1874) — немецкий теолог, представитель Тюбингенской школы. В своей «Жизни Иисуса» (1835—1836) применил «мифологическую теорию» при рассмотрении евангелий. Считал легендами («мифами») все сверхъестественные события Нового завета. Эта работа оказала значительное влияние на Ницше в молодости. Однако поздние труды Штрауса («Жизнь Иисуса, переработанная для немецкого народа» и др.) вызвали возмущение Ницше, видевшего в них попытку создать некую «эрзац-религию». Уже в ранних работах Ницше (например, в «Несвоевременных размышлениях») он полемизирует со Штраусом, не приемля, в частности, национализм и «прогрессизм» последнего. Исторический оптимизм Штрауса, верившего в прогресс человечества благодаря развитию знания, вызывал резкие возражения Ницше.

[32] *Эпикур* (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ. Характеризуя Эпикура как «типичного декадента», а его учение как «языческое учение об искуплении», Ницше имеет в виду этику Эпикура. В ней утверждалось, что по самой природе человеку присуще стремление к удовольствию и к тому, чтобы избегать страданий; «здоровое тело» и «безмятежность духа» понимались как цель счастливой жизни. По Эпикуру, независимость от внешнего мира, невозмутимость духа (атараксия) достигаются путем обучения и упражнения («аскезы»), но это не умерщвление плоти, а благоразумие. «От благоразумия произошли все остальные добродетели: оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно». Достижение невозмутимости требует свободы от всех забот и тревог, прежде всего от страха смерти. Смерть не имеет к нам отношения: пока мы живы, ее нет, когда есть она, то нет нас. По мнению Ницше, ни Будда, ни Христос не учили о загробном воздаянии (в отличие от исторического христианства). В эпикуреизме Ницше видит древнегреческий вариант нигилизма, самый чистый, мудрый, лежащий за пределами всех религиозных обещаний о загробном воздаянии.

[33] *Иоанн Креститель* (или Иоанн Предтеча) — по преданию начал проповедовать о близящемся приходе мессии на берегах Иордана, в 27 г. н. э. крестил в водах Иордана и самого Христа. Был казнен царем Иродом Антипой (Мф. 14: 1—12).

[34] *Санкхья* — одна из шести ортодоксальных, то есть признающих авторитет Вед, школ древнеиндийской философии. Санкхья признает су-

ществование двух начал: пракрити (материальная первопричина) и пуруша (сознание, дух, «Я»). Материальное первоначало активно, является основой существования всех реальных объектов; дух пассивен. Освобождение от закона кармы, то есть круговорота рождений и смертей, от страданий достигается путем возвращения к своему подлинному «Я», выхода из материального мира с его причинно-следственными связями. Эта техника освобождения разработана в другой школе — Йоге.

35 *Лао-цзы* — полулегендарный основатель древнекитайского даосизма, ему приписывается написание в VI в. до н. э. трактата «Дао дэ цзин». Сравнивая воззрения Иисуса с учением Лао-цзы, Ницше имеет в виду даосское учение о недеянии, бездействии (у-вэй), то есть подчинении естественному порядку, «пути» (дао) всех вещей, отсутствии всяких стремлений, идущих вразрез с дао.

36 Характеристика Христа как «идиота» была опущена в первых изданиях «Антихристианина» (цензура сестры — Э. Фёрстер-Ницше). Характеристика эта, по мнению большинства исследователей, восходит к одноименному роману Ф. М. Достоевского. Именно по ассоциации с романом он употребляет слово «идиот» в письмах к Брандесу и Стринбергу, а также в «Ницше против Вагнера», во фрагментах, вошедших в «Волю к власти». О влиянии романа свидетельствуют и сравнения евангелий «с миром русского романа», и сожаления, что «вблизи этого интереснейшего из декадентов не жил какой-нибудь Достоевский». Достоевского Ницше считал «единственным психологом», у которого он «хоть чему-либо научился». Параллели между романами Достоевского и философскими трудами Ницше проводились многими исследователями.

37 *«Не выставлена ли у порога христианской «веры» история Амфитриона?»* В древнегреческой мифологии Амфитрион — сын тиринфского царя Алкея, внук Персея. Ницше имеет в виду наиболее распространенный и получивший ряд литературных переработок сюжет: пока Амфитрион участвовал в военных походах, Зевс принял его образ, явился к его жене Алкмене и от него Алкмена зачала Геракла. Ницше иронически приравнивает этот сюжет к христианскому учению о непорочном зачатии и рождении Христа.

38 *Подземные культы imperium Romanum* — распространившиеся в последние века существования Древнего Рима различные восточные религиозные учения, соперничавшие с христианством и пролагавшие ему дорогу (митраизм, культы Кибелы, Адониса и др.).

39 *«В сущности, был один христианин, и тот умер на кресте».* Ср. оценку Христа в «Так говорил Заратустра»: «Поистине, слишком рано умер тот еврей, которого чтут проповедники медленной смерти: и для многих стало теперь роковым, что он слишком рано умер.

Он познал еще только слезы и уныние еврея вместе с ненавистью добрых и праведных — этот еврей: тогда объяла его тоска по смерти.

Зачем не остался он в пустыне и вдали от добрых и праведных! Быть может, он научился бы жить и научился бы любить землю, и любить смех!

Верьте мне, братья мои! Он умер слишком рано, он сам отрекся

бы от своего учения, если бы достиг моего возраста! Достаточно благоразумен был он, чтобы отречься!

Но незрел был он. Незрело любит юноша и незрело ненавидит он человека и землю. Еще привязаны и тяжелы у него крылья и чувства духа его» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Спб., с. 96).

40 *«Бесед на острове Наксос».* Видимо, Ницше имеет в виду бракосочетание Диониса и Ариадны (его стихотворение «Плач Ариадны»).

41 *«Если Христос не воскрес, то... тщетна и вера ваша».* Ницше несколько изменяет текст послания апостола Павла: «...А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна...» (1 Кор. 15: 14, 17).

42 *«Родиной Павла была столица стоического Просвещения».* Павел родился не в Иудее, а в Тарсе, где преобладало языческое население. Будучи иудеем, он имел римское гражданство, был знаком с греческой культурой. Параллели между христианством и римским стоицизмом проводили многие исследователи.

43 Мк. 9: 47—48. Ницше ошибочно указывает только 47.

44 *«Хорошо наврал, лев».* По традиции евангелист Марк изображался в образе льва (Лука — агнец, Иоанн — орел, Матфей — человек).

45 1 Кор. 6: 2. Ницше подчеркивает «вами», тогда как в оригинале подчеркнуто «дела».

46 Здесь Ницше изменяет пунктуацию — «!» вместо «?», подчеркнуто «мы» вместо «дела»: «Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более *дела* житейские?» Вероятно, это не случайные ошибки — Ницше стремится показать самомнение Павла и первых христиан вообще, отсюда подчеркиваемые им «вами», «мы», замена вопросительного знака на восклицательный.

47 *Петроний* Гай — римский писатель I в. н. э., автор «Сатирикона». Будучи придворным Нерона, был обвинен в участии в заговоре и покончил с собой в 66 г.

48 *Цезарь Борджиа* (Чезаре Борджа) (ок. 1475—1507) — сын папы Александра VI, стал епископом в 16 лет, кардиналом в 18, затем снял с себя духовный сан, с 1498 г.— герцог Валентино, с 1501 г.— герцог Романьи. Честолюбивым замыслам Борджиа, ради которых он шел на любые преступления, положила конец смерть его отца (отравившегося приготовленным для гостей ядом). Был вынужден покинуть Италию и умер в Наварре. В идеализированном виде был изображен Макиавелли; Ницще неоднократно обращался к образу Цезаря Борджиа, полагал, что неосуществившейся возможностью Ренессанса был Цезарь Борджиа на папском престоле, то есть разложение христианства изнутри и полное преображение Европы.

49 *Карлейль* Томас (1795—1881) — английский философ, писатель, историк. В философии Карлейля содержится немало положений, которые перекликаются с ницшеанством: резкая критика церкви и бур-

жуазного мира, ценностей современной культуры, «культ героев» в истории, возвышающихся над массой «посредственностей». Однако Карлейль идеализировал корпоративную структуру феодального общества (иногда истолковываемую как социализм); для Карлейля герои — высшие слуги человечества, а не «господа земли», как у Ницше, «сверхчеловек» которого принципиально отделяется от человека («человек есть то, что должно превозмочь», «человек есть канат, натянутый между обезьяной и сверхчеловеком», и т. д.).

50 *«Савонарола, Лютер, Руссо, Робеспьер, Сен-Симон».* Объединение этих отличающихся по своим воззрениям мыслителей не является случайным. Савонарола — критик не только папской курии, но и языческих мотивов в ренессансной культуре XV в., отец Реформации Лютер, Ж. Ж. Руссо с его политическим учением, подготавливавшим Французскую революцию, и Робеспьер, воплощавший это учение в жизнь, наконец, Сен-Симон, один из первых теоретиков социализма — все они являются оппонентами Ницше, как фанатики — сторонники идеалов морали, равенства, демократии.

51 *ЗаконыМану.* Приписываемая легендарному прародителю людей и первооснователю индийского государства система законов; древнейший памятник политико-правовой мысли Древней Индии, в котором определены обязанности и нормы поведения людей различных каст.

Конфуций (ок. 551—479 до н. э.) — древнекитайский философ, основатель наиболее влиятельной школы древнекитайской философии.

Мухаммед — основатель ислама, *Платон* — древнегреческий философ. Здесь Ницше подчеркивает то общее, что имеется во всех этих религиозных, философских, правовых учениях («святая ложь»). Все они, с другой стороны, противопоставляются христианству, так как соответствуют его идеалам иерархически организованного общества, где правят «избранные», «благородные».

52 В одной фразе соединены два суждения апостола Павла о браке: «Но, *во избежание* блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» и «Но если не *могут* воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор. 7: 2, 9).

53 Созвучие немецких Christ и Anarchist обыгрывается Ницше во всех поздних его работах. Исторически такое сопоставление кажется недостоверным, если учесть яростные обличения христианства со стороны анархистов, иногда в сходной с Ницше манере. Например, Бакунин писал: «Если бог — все, то реальный мир и человек есть ничто. Если бог — истина, справедливость и бесконечная жизнь, то человек — ложь, несправедливость и смерть. Если бог — господин, то человек — раб... Бог существует, значит, человек — раб». В свою очередь церковь всегда осуждала анархизм. Иисус Христос был понят Ницше как анархист, но он сам подчеркивал отличие всего последующего христианства от Христа. Анархизм и христианство едины для Ницше как порождения ressentiment, мстительной зависти слабых, проявления нигилизма. Отсюда и рифмуемые Ницше «нигилист» и «христианин» (Nihilist und Christ).

54 *Лукреций;* Тит Лукреций Кар — римский поэт I в. до н. э., эпикуреец по своим философским воззрениям.

55 *«Спасение от Иудеев»* — Ин. 4: 22.

56 *Культы Озириса, Великой матери богов, культ Митры* — восточные религии, проникшие в Римскую империю из Египта (Озирис), Сирии, Фригии (Великой матери), Ирана (Митры).

57 *«Суть «Дамаска».* В Деяниях апостолов и в посланиях апостола Павла содержится история превращения гонителя христиан Савла в «апостола язычников» — Павла; по дороге в Дамаск его «осиял» божественный свет, он услышал голос Христа, который говорил ему: «Савл, Савл! что ты гонишь меня?» — и велел идти в Дамаск, где ослепший прозрел и стал апостолом (Деян. гл. 9).

58 *Св. Августин* — Августин Аврелий (354—430), святой католической церкви, «блаженный» в православной; христианский богослов и философ, виднейший представитель латинской патристики, непререкаемый авторитет в вопросах религии и философии для католической церкви.

59 *«Чудесный мир мавританской культуры Испании».* В результате завоевания большей части Пиренейского полуострова арабами в VII в. в Испании появилась блестящая арабская культура, которая просуществовала до конца XV в., когда завершилась Реконкиста — обратное завоевание всего полуострова христианами, испанцами и португальцами. Ницше имеет в виду европейское рыцарство, принимавшее активное участие в Реконкисте.

60 *«Швейцарская гвардия церкви».* Начиная с XV в. наемные войска всех европейских государств в значительной мере состояли из швейцарцев. Ницше имеет в виду, что немецкие рыцари были наемниками церкви.

61 *Фридрих II* Гогенштауфен (1194—1250) — император «Священной Римской империи», король Сицилии. Во время крестовых походов познакомился с исламской культурой и многое от нее перенял; находился во враждебных отношениях с папским престолом, отличался вольнодумством — ему приписывается трактат «О трех обманщиках», то есть иудаизме, христианстве и исламе.

62 *Humanitas* — латинский термин, имеющий два основных значения. В значении «человеческая природа», «человеческое достоинство», «человеколюбие» он стал источником новоевропейского понятия «гуманизм». В другом значении — «образованность», «духовная культура», «утонченность вкуса», «изысканность речи» — он породил наши «гуманитарные науки» («гуманитарий» совсем не обязательно «гуманист»). Ницше обыгрывает многозначность данного термина, указывая и на «бескультурье» христианства, и на его «противочеловечность».

З. ФРЕЙД. БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ

В статье «Моя жизнь и психоанализ» Зигмунд Фрейд писал: «Я родился 6 мая 1856 г. в Фрейберге в Моравии, маленьком городке в нынешней Чехословакии. Моими родителями были евреи, и сам я остаюсь евреем. О моих предках с отцовской стороны я знаю, что они некогда обитали в рейнских землях, в Кёльне; в связи с очередным преследованием евреев в XIV или XV веках, семейство перебралось на Восток, и на протяжении XIX в. оно переместилось из Литвы через Галицию в немецкоязычные страны, в Австрию». Вся жизнь Фрейда связана с Австрией — сначала Австро-Венгрией, затем, после распада «лоскутной империи» в результате первой мировой войны, с Австрийской республикой. Точнее говоря, исключая прошедшее в Моравии и в Лейпциге раннее детство и вынужденную эмиграцию в старости, Фрейд провел свою жизнь в Вене. Здесь он окончил сначала гимназию, а потом медицинский факультет Венского университета, здесь им был создан психоанализ.

Фрейд начинал свою научную деятельность как специалист в области физиологии и неврологии. Тяжелое материальное положение заставило его оставить «чистую науку». Он становится врачом-психиатром и обнаруживает, что знание анатомии и физиологии практически ничем не может помочь при лечении неврозов. В 1885—1886 гг. он получает стипендию и полгода стажируется в Париже у знаменитого Шарко в клинике Сальпетриер. Вернувшись в Вену, Фрейд становится практикующим врачом. Первоначально он пытался — вслед за французскими учителями — применять в терапевтических целях гипноз, но вскоре убедился в его ограниченной применимости. Постепенно Фрейд отрабатывает собственную психотерапевтическую технику, метод «свободных ассоциаций». В 1895 г. он публикует вместе с венским врачом Брейером «Исследования по истерии», являющиеся первым изложением психоаналитической теории. В конце 1899 г. выходит фундаментальная работа Фрейда «Толкование сновидений», которая до сих пор является «библией» психоанализа. Затем появляются многочисленные книги и статьи Фрейда по самым разным вопросам медицинской психологии, вокруг Фрейда постепенно собирается кружок последователей, который в 1908 г. превращается в «Венское психоаналитическое общество». Психоанализ выходит из «подполья», несмотря на резкую критику со стороны большинства психиатров. В 1908 г. происходит I Международный психоаналитический конгресс, в 1909 г. Фрейд и его ученик К. Юнг отправляются пропагандировать психоанализ в США. В 1910 г. создается доныне существующая Международная психоаналитическая ассоциация. До самой своей смерти Фрейд руководил постоянно возраставшей армией единомышленников и последователей. До сих пор труды Фрейда являются теоретическим основанием для подавляющего большинства психоаналитиков. В 1938 г. после аншлюса Австрии гитлеровской Германией Фрейд эмигрировал в Англию, где и умер 23 сентября 1939 г.

Фрейд написал огромное количество книг и статей; поэтому отметим только важнейшие его работы: «Тотем и табу» (1913), «По ту сторону принципа удовольствия» (1919), «Я и Оно» (1923), «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921), «Недовольство культурой» (1929), «Новые вводные лекции в психоанализ» (1933), «Почему война?» (1932), «Моисей и монотеизм» (1939). На базе медицинской психологии и

практики лечения неврозов Фрейдом было создано философское учение.

Вопрос о причинах возникновения и о сущности религии постоянно привлекал внимание Фрейда. Первая попытка решения этого вопроса была предпринята в «Тотеме и табу», последняя книга Фрейда «Моисей и монотеизм» посвящена ему полностью. Книга «Будущее одной иллюзии» вышла в 1927 г. и была переведена практически на все европейские языки, в том числе и на русский.

Данный перевод выполнил В. В. Бибихин по изданию: *Freud S.* Massenpsychologie und Ich-Analyse; Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt a. M: Fischer, 1978, S. 83—135.

1 *«вовсе не намереваюсь оценивать гигантский эксперимент над культурой, который в настоящее время ставится в обширной стране между Европой и Азией»* — оценка «гигантского эксперимента» в СССР была у Фрейда двойственной. «С того, кто в юности испытал и лишения, и нищету, кто познал безразличие и надменность имущих, следовало бы снять подозрения в том, что у него нет понимания и благожелательности по отношению к борющимся против имущественного неравноправия»,— писал Фрейд в труде «Недовольство культурой». В то же время он полагал, что коммунисты ошибочно считают человека добрым от природы, испорченным лишь институтом частной собственности. Уничтожение частной собственности не решит проблемы врожденной человеку агрессивности, являющейся «неискоренимой чертой человеческой природы». «Становится понятным,— писал Фрейд,— что попытка создания новой, коммунистической культуры в России находит свое психологическое подкрепление в преследовании буржуазии. Можно лишь с тревогой задать себе вопрос, что будут делать Советы, когда они уничтожат всех буржуев». Фрейд считал «безмерной иллюзией» учение о равенстве всех людей, поскольку сама природа установила неравенство физических и умственных способностей,— «этому ничем нельзя помочь».

2 *Инцест* — кровосмешение, половая связь между родственниками.

3 *«Сверх-Я»* (Super-Ego) — психическая инстанция, возникающая в результате разрушения или вытеснения Эдипова комплекса, идентификации с родителем одного с ребенком пола. Вследствие этого происходит интроекция тех моральных норм, социальных условностей и правил, главным носителем которых для ребенка является отец. «Сверх-Я» представляет в психике образ сурового отца, «и чем сильнее был Эдипов комплекс, чем быстрее (под влиянием авторитета, религиозного учения, обучения и чтения) произошло его вытеснение, тем строже «Сверх-Я» будет позже царить над «Я» как совесть, а может быть, как бессознательное чувство вины»,— пишет Фрейд в работе «Я и Оно». В этой работе человеческая психика понимается как структура с тремя главными инстанциями: 1) «Оно» (Id) как совокупность инстинктивных влечений; 2) «Я» (Ego), или сознание, отделившееся от «Оно» в процессе эволюции в целях адаптации к внешней среде; 3) «Сверх-Я» как представитель социально-культурного мира в психике человека. «Сверх-Я» появляется в момент возникновения человеческого общества после праисторического отцеубийства,

описанного в книге «Тотем и табу». Впоследствии эта психическая инстанция передается по наследству и актуализируется во взаимоотношениях со своими родителями в психике каждого человека. Свою энергию «Сверх-Я» получает от инстинктивных влечений в момент вытеснения Эдипова комплекса, но «Сверх-Я» является как раз той инстанцией, которая подавляет инстинктивные влечения, жестко ограничивает и направляет деятельность «Я». «Сверх-Я» ригористично и гиперморально, является источником чувства вины и мук совести.

4 *Нарциссизм.* В греческой мифологии Нарцисс, прекрасный юноша, сын речного бога Кефиса, увидев собственное отражение в незамутненных водах источника, влюбился в свое отражение, не мог от него оторваться и умер от любви к себе. В психоанализе термин «нарциссизм» обозначает: 1) сексуальное извращение, при котором собственное тело является источником наслаждения; 2) в более широком смысле, любая форма себялюбия, производная от фазы развития детской психики, когда либидо направлено на собственное тело, аутоэротизм предшествует сексуальному влечению к другому. Под «нарцистическим удовлетворением культурным идеалом» подразумевается бессознательное самодовольство, самолюбование членов того или иного общества или культурного круга. Имеющиеся в данном обществе культурные идеалы «инвестируются» либидо и скрепляют поэтому общественный организм; они противопоставляются идеалам других сообществ, на которые направлена бессознательная агрессивность членов данного общества.

5 *«Инфантильный прообраз... филогенетический прообраз».* Инфантильный прообраз представляет собой интроецированный образ собственного отца (см. *«Сверх-Я», Эдипов комплекс*). Филогенетический прообраз, то есть присущий всему человеческому роду, есть передаваемый по наследству образ праотца, убитого и съеденного сыновьями вождя первобытного стада. Это сопоставление проходит сквозь все работы Фрейда о религии. Например, в последней своей книге «Моисей и монотеизм» Фрейд утверждает, что Моисей был убит евреями, но это убийство активировало содержавшийся с древнейших времен в коллективной памяти филогенетический прообраз, «отцовский комплекс», что и привело к чувству вины за содеянное, к поклонению Моисею и утверждению монотеизма среди евреев. Происходит проекция, перенесение филогенетического образа на объективную реальность, смешение внутрипсихического образа и внешнего предмета. В применении к религии проекция означает, что образ земного отца, сурового и заботливого одновременно, был вынесен за пределы человеческого мира и трансформировался в образ грозного «отца небесного».

6 *Мойра* — богиня судьбы в греческой мифологии, темная, невидимая сила, рок, полученные от рождения «участь» или «удел». Наиболее распространенным является миф о трех сестрах — Мойрах, дочерях богини Ананки: Лахесис, назначающей человеку жребий до его рождения, Клото, прядущей нить жизни, и Атропос, обрезающей в назначенный час эту нить.

7 *«Тотем и табу»* (1913) — произведение Фрейда, в котором дается

психоаналитическая интерпретация проблемы возникновения запретов (табу) и тотемистической религии. В связи с этими конкретными проблемами Фрейд рассматривает вопрос о появлении морали и религии, переходе от доисторического стада к человеческому обществу.

8 *«Отцовский комплекс»* — то же самое, что *Эдипов комплекс*. Правда, термин «Эдипов комплекс» употребляется сегодня психоаналитиками в более широком значении, характеризуя всю гамму отношений в «семейном треугольнике» (отец, мать, ребенок). Фрейд основное внимание уделял взаимоотношениям мальчика с отцом, поэтому у него речь идет обычно об «отцовском комплексе». Взаимоотношения девочки с матерью иногда обозначаются психоаналитиками как «комплекс Электры».

9 *Тотемизм*. Вслед за Фрэзером и Робертсоном-Смитом — известными английскими этнографами начала века Фрейд считал первой формой религии тотемизм, то есть представление о фантастическом сверхъестественном родстве между группой людей (родом, племенем) и так называемыми тотемами, то есть видами животных и растений, реже с неодушевленными предметами. С точки зрения Фрейда, в тотемистической религии находит отражение «отцовский комплекс»: люди поклоняются животному и считают его своим предком, но оно же приносится в жертву и ритуально поедается в момент празднества, а затем оплакивается. Тотем является символом-заместителем убитого и съеденного праотца, вина за убийство которого сохраняется в бессознательном. Из тотемизма Фрейд выводил все религии, прежде всего иудаизм и христианство. Фрейдовская трактовка тотемизма не была принята подавляющим большинством историков религии и этнографов.

10 *Либидо* (лат. libido — влечение, желание, страсть, стремление) — сексуальное влечение, являющееся для Фрейда основанием всей психической жизни (в его поздних трудах к сексуальному влечению было прибавлено агрессивное «мортидо»). В процессе развития индивида либидо локализуется в различных зонах человеческого тела. Первоначально либидо аутоэротично, направлено на различные органы собственного тела, затем, в случае нормального развития психики, отсутствия «фиксаций» на ранних стадиях развития либидо, сексуальное влечение направлено на внешний объект, на другого человека. В случае патологии либидо может возвращаться на ранние стадии своего развития — этим объясняются сексуальные извращения.

11 *Маятник Фуко* — прибор, с помощью которого французский ученый Фуко в 1851 г. доказал факт суточного вращения Земли. Маятник представляет собой тяжелый шар на длинном подвесе, верхний конец которого укреплен так, что маятник может качаться в любом направлении. Поскольку маятник сохраняет свою плоскость колебаний относительно инерционной системы отсчета, связанной со звездами, а Земля вращается относительно нее, то наблюдатель будет видеть, что плоскость качания маятника медленно поворачивается относительно земной поверхности в сторону, противоположную направлению вращения Земли.

[12] *Credo, quia absurdum отцов церкви* («Верую, ибо абсурдно») — слова, приписываемые Тертуллиану (прим. 160—220), римскому апологету христианства, противопоставлявшему античной философии религиозную веру: «Мы не нуждаемся в любознательности после Христа, не имеем нужды в исследовании после Евангелия», «В отношении правила веры не знать ничего — значит знать все», «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» Даже если слова «верую, ибо абсурдно» не принадлежат самому Тертуллиану (он говорил credo, quia ineptum — «верую, ибо нелепо»), они достаточно хорошо передают смысл его учения о «чистоте веры» и отношение к «мудрости мира сего».

[13] *Файхингер* Ханс (1852—1933) — немецкий философ-кантианец. В главном своем произведении «Философия как если бы» развивал концепцию, согласно которой научные, философские, теологические понятия являются фикциями, не имеют теоретической значимости, но важны для нас практически. Действительность, как она есть «на самом деле», непознаваема, познанию доступны только ощущения, но в силу практической полезности мы пользуемся общими понятиями, «как если бы» они были истинными.

[14] *Tabes dorsalis* — сухотка спинного мозга, поздняя форма сифилиса нервной системы.

[15] *Мессия* (евр. «мошиах», то есть «помазанник», в греч. переводе Христос) — в иудаизме спаситель, идеальный царь, посредник между богом и людьми, приносящий с собой обновление всего мира, установитель всечеловеческого примирения. В христианстве образ Мессии переосмыслен: это уже не царь и не избавитель евреев от врагов, но искупитель грехов всего человечества. «Помазанником» является Иисус, «распятый за нас при Понтии Пилате»; христианину уже известно, что будет и второе пришествие, которое завершит человеческую историю страшным судом, спасением и воскресением из мертвых.

[16] *«Русская душа отважилась сделать вывод, что грех — необходимая ступенька к наслаждению всем блаженством от божественной милости»*. Речь идет о Достоевском. В статье «Достоевский и отцеубийство» Фрейд представляет Достоевского сторонником воззрений такого рода: «Только тот достигает высшего нравственного совершенства, кто прошел через глубочайшие бездны греховности». Ясно, что подобная интерпретация воззрений Достоевского является односторонней (не говоря уж о том, что Фрейд считал попеременное «грешить» и «каяться» национальной чертой русского характера).

[17] *Обезьяний процесс в Дейтоне.* Суд над учителем биологии Д. Скопсом в Дейтоне (штат Теннесси) в июле 1925 г. Учителя привлекли к уголовной ответственности религиозные фундаменталисты за то, что в нарушение закона штата он преподавал теорию эволюции Дарвина в школе. Процесс получил широкую известность как пример столкновения религиозного фундаментализма с его буквальным истолкованием «творения в шесть дней» и научного знания.

[18] *Св. Бонифаций.* Имеется несколько святых католической церкви с этим именем. Фрейд имеет в виду миссионера и мученика св. Бонифация из Кредитона (680—755), именуемого иногда «апостолом Германии» за то, что он распространял христианство среди германских племен в Гессене, Баварии, Вестфалии, Тюрингии и Вюртемберге, был архиепископом Майнцским. Им был срублен священный дуб Водана в Гисмаре, центре германского язычества.

[19] *Фамильная месть на Корсике.* Речь идет о вендетте, кровной мести на Корсике, которая заключается в праве и обязанности родственников отомстить за убийство сородича, совершенное членом другого рода. Месть распространяется не только на самого убийцу, но и на его родственников. В условиях родового строя кровная месть была широко распространена у многих народов, ныне она практически исчезла в Европе, в том числе и на Корсике, где она сохранялась вплоть до начала нашего века.

[20] *Замещение* — одно из понятий психоанализа. На место вытесненного образа, представляющего подавляемое запретное влечение, бессознательное посылает в сознание символ-заместитель. В тотемизме образ убитого и съеденного праотца замещается животным, на которое переносится амбивалентное отношение: ему поклоняются, его считают своим предком, но его же приносят в жертву и ритуально поедают. По Фрейду заповедь «не убивай» коренится в чувстве вины за отцеубийство; тотемное животное также неприкосновенно большую часть времени, оно приносится в жертву лишь во время празднества, когда снимаются все запреты.

[21] *Вытеснение* (подавление, репрессия) — одно из основных понятий психоанализа, процесс перемещения нежелательного представления в бессознательное. Те влечения, которые не соответствуют интериоризированным социально-этическим нормам или эстетическим вкусам, не проходят «цензуры», источником которой является «Сверх-Я», и вытесняются. Поскольку вытесняемые представления сохраняют всю свою энергию, они стремятся вернуться в сознание. Но проникновение их в сознание вызывает страх, чувство вины, муки совести. Сознание оказывает сопротивление. Символика сновидений и вся теория неврозов Фрейда связаны с этой динамикой вытеснения-сопротивления.

[22] *Невроз навязчивых состояний (или невроз навязчивости, невроз принуждения)* — невроз, главными симптомами которого являются навязчивые мысли и действия. Навязчивые мысли ощущаются самим невротиком как принудительно повторяющиеся, чуждые, приходящие как бы извне. Они, как правило, лишены смысла, не связаны с обстоятельствами жизни индивида, абсурдны. Навязчивые действия также являются принудительным повторением каких-то стереотипных и бессмысленных действий. Во многих работах Фрейда церковные молитвы и ритуалы сравниваются с неврозом навязчивых состояний, а религия объявляется «коллективным неврозом навязчивости».

[23] *Эдипов комплекс* — совокупность неосознаваемых представлений и чувств, сконцентрированных вокруг бессознательного влечения к ро-

дителю противоположного пола, и ревности, желания избавиться от родителя одного и того же, что у индивида, пола. В теории Фрейда стадия Эдипова комплекса с необходимостью возникает в возрасте 3—5 лет как фаза развития сексуального инстинкта (см. *Либидо*). Эдипов комплекс наследуется филогенетически. В результате разрешения конфликта происходит идентификация с родителем одного с ребенком пола. Причиной многих неврозов в зрелом возрасте Фрейд считал то, что Эдипов комплекс не был изжит, а только вытеснен в бессознательное в детстве.

24 *Аменция* (лат. amentia — безумие) — состояние спутанности, неясности, бессвязности сознания, часто сопровождаемое значительным двигательным возбуждением, наплывом галлюцинаций, отсутствием воспоминаний, когда это состояние проходит. Для аменции характерна утрата ориентировки во времени, месте, обстановке. Развивается как острое состояние в связи с инфекциями, отравлениями, общим истощением. Аменция может появиться во время различных психических заболеваний (шизофрения, маниакально-депрессивный психоз).

25 *«Заменить результаты насильственного вытеснения плодами разумной духовной работы»*. Речь идет о необходимости замены религии, являющейся последствием вытеснения бессознательных влечений, научным мировоззрением.

26 *«Попытка заменить религию разумом»*. Речь идет о культе разума — торжествах, проводимых в период Французской буржуазной революции. Культ разума не носил религиозного характера; «культом» его можно назвать лишь потому, что в нем фигурировал ряд обрядов и символических церемоний, напоминающих религиозный культ.

27 *Краниометрический индекс народа* — один из индексов в краниологии (науке о черепах), в задачи которой входит обнаружение наиболее типичных и постоянных для отдельных групп (рас) признаков, позволяющих дать общую характеристику черепа.

28 *«События в Америке»* — закон в США, запрещающий производство и сбыт алкогольных напитков, включая пиво, принятый в 1919 г. в виде поправки к конституции США. Поскольку «сухой закон» систематически нарушался, привел не к уменьшению, а к росту пьянства, он был отменен в 1933 г. Фрейд связывает этот закон с «засилием женщин в США», так как за принятие и сохранение этого закона ратовали влиятельные женские организации.

29 Фрейд цитирует поэму Гейне «Германия. Зимняя сказка», которая была хорошо известна любому образованному немецкому читателю. Есть смысл привести небольшой отрывок из этой поэмы, чтобы стало понятно, почему Фрейд ссылается на Гейне, какого рода представления противопоставляются им религии:

То старая песнь отреченья была,
Легенда о радостях неба,
Которой баюкают глупый народ,
Чтоб не просил он хлеба.

Я знаю мелодию, знаю слова,
Я авторов знаю отлично;
Они тайком тянули вино,
Проповедуя воду публично.

Мы новую песнь, мы лучшую песнь
Теперь, друзья, начинаем:
Мы в небо землю превратим,
Земля нам будет раем.

При жизни счастье нам подавай!
Довольно слез и муки!
Отныне ленивое брюхо кормить
Не будут прилежные руки.

А хлеба хватит нам на всех —
Устроим пир наславу!
Есть розы и мирты, любовь, красота
И сладкий горошек в приправу.

Да, сладкий горошек найдется для всех,
А неба нам не нужно!
Пусть ангелы да воробьи
Владеют небом дружно!

(*Гейне Г.* Избранные произведения. М., 1950, с. 591)

30 *Сублимация* — процесс, ведущий к разрядке энергии инстинктов в неинстинктуальных формах поведения. Этот процесс включает в себя: 1) перемещение энергии от объекта инстинктивных влечений к объектам иного рода; 2) трансформацию эмоций, сопровождающих деятельность (десексуализация, дезагрессификация); 3) освобождение деятельности от диктата инстинктов; 4) преобразование действия в социально приемлемую форму. С помощью понятия «сублимация» Фрейд пытался вывести высшие психические функции из низших, объяснить, не покидая почвы психоаналитического пансексуализма, такие явления, как научная деятельность, художественное творчество, философское познание истины и т. д. Психоаналитическая интерпретация литературы и искусства связана прежде всего с этим механизмом преобразования внутрипсихических конфликтов, детских комплексов, невротических симптомов в художественное творчество. Сублимация рассматривается в психоанализе как одно из наилучших средств разрешения психических конфликтов, которые в противном случае привели бы к неврозу.

31 *Ананке* (Ананка) — в греческой мифологии богиня необходимости, мать сестер Мойр. Мировая ось проходит по оси веретена, вращающегося на коленях Ананки. Мифологический образ был использован Платоном для объяснения мирового устройства в «Государстве» (см.: *Платон.* Соч., т. 3 (I), с. 419—450).

32 *Логос* (др.-греч.— «слово», «разум», «смысл», «речь») — термин, введенный в философию Гераклитом для обозначения космического разума, закона, ритма мировых изменений. В стоицизме мировой

логос становится эфирно-огненной душой космоса. В христианстве отождествляется с Иисусом Христом: «В начале было слово, и слово было у бога, и слово было бог» (Ин. 1:1).

Фрейд, говоря об Ананке и Логосе, имеет в виду не тот смысл, который вкладывает в них греческая мифология или христианская религия, а тот, в каком они употреблялись древнегреческими философами. Иначе говоря, речь идет о природной необходимости (Ананке), направляющей действия внешней для человека реальности, и о человеческом разуме (Логосе), познающем независимые от человека законы природы. В этом смысле Логос является «богом» для ученого.

33 *Мультатули* — нидерландский писатель (наст. имя и фамилия Эдуард Дауэс Деккер, 1820—1887).

Э. ФРОММ. ПСИХОАНАЛИЗ И РЕЛИГИЯ

Эрих Фромм родился 23 марта 1900 г. во Франкфурте-на-Майне. Получил философское образование в Гейдельбергском и Мюнхенском университетах, специализируясь по социальной психологии. Прошел также психоаналитическую подготовку в Берлинском психоаналитическом институте. С 1925 г. Фромм работает как практикующий психоаналитик, но основное его внимание привлекают теоретические проблемы, прежде всего вопрос о соотношении социального и биологического в человеке. Фромм начинал как ортодоксальный фрейдист, но уже в конце 20-х гг. некоторые положения учения Фрейда о человеке ставятся им под сомнение. Значительную роль в формировании взглядов Фромма сыграло то, что в 1929—1932 гг. он был сотрудником Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, где в те годы складывалась так называемая Франкфуртская школа (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе). Фромм принимает ту интерпретацию марксизма, которая сложилась в этой школе, стремясь синтезировать идеи «молодого Маркса» с психоанализом и другими современными философскими учениями (экзистенциализмом, философской антропологией и др.). Уже первые работы Фромма свидетельствуют об его интересе к религиозной проблематике: в 1930 г. он публикует большую статью «Христианская догма», в которой делается первая попытка соединения марксистской социологии и психоанализа при рассмотрении эволюции христианства. Сведение религии к детским комплексам и неврозу навязчивых состояний (З. Фрейд, Т. Рейк) подвергаются критике, раннее христианство противопоставляется христианству как государственной религии.

После прихода к власти нацистов в 1933 г. Фромм эмигрирует в США, где в основном и протекала его деятельность как ведущего теоретика неофрейдизма. Наряду с другими представителями этого направления в психоанализе (К. Хорни, Г. С. Салливан) Фромм подвергает критике стремление ортодоксальных фрейдистов сводить социальное в человеке к инстинктам. Как здоровая, так и больная психика рассматриваются Фроммом в связи с различными культурными факторами, социальными отношениями, господствующими в данном обществе. При этом Фромм выступает как критик капиталистического общества, которое способствует появлению психических заболеваний. На протяжении всей своей деятельности Фромм противопоставлял капитализму «здоровое общество», в котором отсутствуют эксплуатация, отношения господства и подчинения.

В 1941 г. вышла первая книга Фромма «Бегство от свободы». В ней он излагает основные положения своей социальной философии. Затем та же концепция развивалась и модифицировалась в таких работах, как «Человек для самого себя» (1947), «Здоровое общество» (1955), «Сердце человека» (1964), «Революция надежды» (1968) и др. В последних работах — «Анатомия человеческой деструктивности» (1973) и «Иметь или быть?» (1976) социальная философия Фромма приобретает свой окончательный вид.

В 50-е гг. тема «гуманистической религии» выходит на первый план в многочисленных книгах и статьях Фромма. В работах «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960) и «Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции» (1966) Фромм развивает те идеи, которые в сжатом виде присутствуют в публикуемой книге «Психоанализ и религия». В переведенной на русский язык рабо-

те «Иметь или быть?» (М., 1986) гуманистической религии посвящена глава «Религия, характер и общество». Воззрения Фромма получили широкую известность, особенно во времена выступлений «новых левых», в середине и конце 60-х гг. Фромм умер 18 марта 1980 г. в Муральто, Швейцария.

Работа «Психоанализ и религия» была опубликована в 1950 г. Перевод выполнен А. А. Яковлевым по изданию: *Fromm E.* Psychoanalysis and Religion. New Haven. Yale University Press, 1950.

1 *«Лайф»* — популярный американский еженедельный журнал.

2 *Аристотель* (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый, основатель перипатетической школы (Лицея) в Афинах, воспитатель Александра Македонского. Для учения Аристотеля характерны систематичность и энциклопедизм. Он является основателем таких наук, как логика и психология, физика, биология, этика. Социально-политическое учение Аристотеля, так же как и его онтология («метафизика»), оказали огромное влияние на всю последующую европейскую философию.

3 *Эпоха Просвещения* — время крушения феодализма и утверждения капиталистического общества. Термин «Просвещение» употребляется для характеристики политической идеологии, философии, литературы и искусства, подготавливавших революцию 1789 г. во Франции, антифеодальные реформы и выступления в других странах. Для философов эпохи Просвещения характерны вера в разум, критика религиозных предрассудков, привилегий, деспотизма; оптимистическое видение будущего человеческого общества как «царства разума». «Мы знаем теперь,— писал Ф. Энгельс,— что это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии, что вечная справедливость нашла свое осуществление в буржуазной юстиции, что равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была... буржуазная собственность» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 190). Человек понимался просветителями как естественно-природное существо, стремящееся к удовлетворению своих потребностей, к счастью, которого можно достигнуть путем рациональной трансформации общества, чему способствует распространение образованности, научных знаний, просвещение широких масс.

4 *Рационализм* (от лат. ratio — разум) — философское направление, признающее разум основой познания и человеческого поведения. В теории познания противостоит эмпиризму (сенсуализму), подчеркивающему роль чувств в процессе познания. Термином «рационализм» обозначают также веру в неограниченную силу человеческого разума, способность человека познавать мир и преобразовывать его в соответствии с познанными законами природы и общества. В этом смысле Фромм говорит о «рационализме Просвещения» (в теории познания просветители были в большинстве своем сенсуалистами), которому противостоят современные иррационалистические концепции. Фромм считал Фрейда «последним великим представи-

телем рационализма Просвещения», так как, по Фрейду, освобождение от невротических симптомов, излечение связывалось с познанием их причин. Тезис Фрейда: «На место Оно должно встать Я», то есть бессознательные влечения должны быть подчинены контролю сознания, человеческого разума. Критика религии также велась Фрейдом с близких просветителям XVIII в. позиций.

5 *«Истина сделает вас свободными»* — Ин. 8: 32.

6 *Юнг* Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психолог и психиатр. С 1906 по 1913 г. был учеником и виднейшим последователем Фрейда, президентом Международного психоаналитического общества. Однако после выхода книги «Метаморфозы и символы либидо», в которой Юнг отверг фрейдовскую сексуальную интерпретацию «либидо», происходит отход Юнга от фрейдизма. Полемика Юнга с Фрейдом и его ортодоксальными последователями продолжалась несколько десятилетий, в том числе и по вопросу о религии. Как психолог Юнг получил известность своим учением о психологических типах. Определяющее место в «аналитической психологии» Юнга занимает положение о коллективном бессознательном, в котором в виде структур особого рода (архетипов) отложился опыт всего человечества. Архетипы суть наиболее общие схемы человеческого поведения и мышления. Они находят свое выражение в символических образах, которые обнаруживаются в мифах, религиях, тайных учениях, фольклоре, художественном творчестве, видениях, галлюцинациях, сновидениях, невротических симптомах и т. д. Аналитическая психология понималась Юнгом не только как одно из направлений современной психологии, но и как «западная йога», как «путь освобождения». Юнг полагал, что его учение является продолжением гностицизма и алхимии, то есть той религиозно-философской традиции, которая сосуществовала с христианством на протяжении двух тысячелетий. Подвергая критике Юнга, Фромм обращает внимание как на биологизаторство («коллективное бессознательное»), так и на то, что Юнг отходит от присущего иудео-христианской традиции персонализма.

7 *Джемс* Уильям (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. В психологии выступал как критик ассоцианизма, развивая концепцию «потока сознания»; в противовес психологии своего времени на первый план выдвинул принцип активности психической жизни, в которой преобладают воля и практический интерес. Критерием истинности Джемс считал полезность, выгодность, практическую успешность действий. Склоняясь в теории познания к субъективному идеализму, Джемс в то же самое время выступает как защитник религиозного миросозерцания, выдвигая в качестве аргумента в пользу религии практическую полезность веры в бога.

8 *Дьюи* Джон (1859—1952) — американский философ, представитель прагматизма. Познание, с точки зрения Дьюи, есть инструмент, орудие приспособления к окружающей среде. Научная теория, правило нравственности или религиозный догмат верны, если они практически целесообразны, эффективно служат человеку в данной конкретной ситуации.

9 *Отто* Рудольф (1869—1937) — немецкий протестантский теолог, автор ряда работ по сравнительному религиоведению. Наибольшую известность получила книга Отто «Священное» (1917), в которой феноменологически описываемый религиозный опыт характеризовался как «нуминозный» (от лат. numen), то есть как иррациональное чувство божественного могущества, в котором сливаются восхищение, преклонение перед лицом таинственной и грозной силы, вторгающейся извне в человеческую душу. Для Юнга, сочувственно цитирующего Отто, нуминозным является опыт архетипов коллективного бессознательного, для него божество имманентно человеческой психике.

10 *Кальвин* Жан (1509—1564) — французский богослов, деятель Реформации, основатель кальвинизма — одного из важнейших направлений в протестантизме. Центральное место в теологии Кальвина занимает тезис о предопределении — судьба человека предопределена богом, никакие «добрые дела» не помогут тому, кто «не избран» к спасению творцом. После грехопадения у человека нет свободной воли и надеяться человек может только на благодать.

11 *«Религии без бога — буддизм, даосизм или конфуцианство»*. Древнекитайские философские учения — даосизм и конфуцианство, основанные Лао-цзы и Конфуцием (см. прим. к Ницше), не содержат какого-либо вероучения в христианском смысле: конфуцианство представляет собой социально-этическое и правовое учение, даосизм учит о «пути» (дао). В Древнем Китае конфуцианство приобрело, однако, черты религиозного культа, а даосизм выступал и как «тайное учение», сопоставимое с европейскими (например, с алхимией). Ранний буддизм также представлял собою философское учение об освобождении, но в Махаяна-буддизме сделался мировой религией.

12 *«Изгнанный из рая, утерявший единство с природой, он становится вечным странником (таким, как Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст)»*. Все приводимые Фроммом мифологические или литературные персонажи действительно странники. Одиссей, царь Итаки в греческой мифологии, после взятия Трои отправляется домой — начинаются его десятилетние странствия, исполненные опасностей и приключений. Им посвящены 5—12 книги «Одиссеи» Гомера. Эдип, в греческой мифологии сын царя Лая и Иокасты, которому было предопределено судьбой убийство собственного отца и женитьба на матери. Узнав через много лет о свершившемся, Эдип выкалывает себе глаза и долгое время скитается по Греции. Мифологический сюжет получил развитие в трагедиях Софокла «Царь Эдип» и «Эдип в Колоне». Авраам — библейский родоначальник евреев и арабов, избранник бога Яхве, заключившего с Авраамом «завет». Авраам по требованию бога покидает Ур Халдейский: «Пойди из земли твоей... и из дома отца твоего... в землю, которую я укажу тебе...» (Быт. 12: 1). Вместе с женой Саррой и племянником Лотом Авраам отправляется в Ханаан и ведет жизнь кочевника-скотовода. Фауст — алхимик и маг начала XVI в., о реальной жизни которого мы практически ничего не знаем, зато легенда о нем (заключение договора с Сатаной ради молодости, знаний, магических способностей) послужила источником для пьес

Марлоу, Лессинга и Гёте. В данном случае Фромм имеет в виду героя второй части «Фауста», его странствия в сопровождении Мефистофеля.

13 *«Десять заповедей, или Золотое правило»*. Десять заповедей (Десятословие, Декалог) — начертанные богом на двух каменных плитах — «скрижалях завета» — культовые и моральные («не убивай», «не кради» и др.) нормы. Переданы Моисею богом на горе Синай. «Золотое правило» — «не делай другим то, чего не хочешь, чтобы причиняли тебе» — в различных формулировках присутствует в трудах древних философов, в Новом завете звучит следующим образом: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12).

14 *«Религия Разума во французской революции»* — культ Разума был введен гебертистами (левыми якобинцами, руководителями клуба кордельеров) во время Великой французской революции. По инициативе Шометта в Париже (Нотр-Дам) 20 брюмера (10 ноября) 1793 г. происходили празднества, которые должны были заменить христианское богослужение. После разгрома и казни гебертистов (март 1794 г.) культ Разума был отменен — вместо него Робеспьер ввел культ Верховного существа (май 1794 г.).

15 *Нирвана* — центральное понятие буддизма, обозначающее освобождение от круговорота рождений и смертей (сансары), прекращение перевоплощений, абсолютный ненарушимый покой. Это высшее состояние духа, преодоление всех земных желаний и страстей.

16 *Сузуки Д. Т.* (1869—1960) — японский философ, один из крупнейших специалистов по буддизму, автор многочисленных работ по дзен-буддизму, получивших широкую известность на Западе. Оказал определенное влияние на Фромма, вместе с которым в 1960 г. опубликовал книгу «Дзен-буддизм и психоанализ».

17 *Хасидизм* — религиозное движение среди евреев Восточной Европы XVIII в. (Польша, Украина, Молдавия). Для хасидизма характерны пантеистический мистицизм, учение о возможности непосредственного контакта верующего с богом в молитве, что делает ненужной талмудическую ученость.

18 *«Симбиотические отношения»*. Оторванному от природы и естественных связей человеку угрожает одиночество и безумие, поэтому он стремится восстановить единство с миром, соотносясь с другими людьми. Но в современном обществе, полагает Фромм, преобладают «непродуктивные», то есть неподлинные, формы такого единения. Одна из них получила название «симбиотическое отношение». Избежать одиночества можно путем подчинения лицу, группе, институту, богу. Человек становится частью, идентифицирует себя с целым, с той силой, которой он подчинен. Он может пойти и в противоположном направлении и соединиться с миром, завоевывая власть, делая других частью самого себя, преодолевая одиночество на пути господства. Но и в том, и в другом случае теряются свобода и целостность человеческой личности. В отличие от природы, для человека невозмо-

жен подобный симбиоз, он теряет свою личность. Подчинение (мазохизм) и господство (садизм) ставят человека в зависимость от других; индивиды живут за счет других, они бегут от собственной свободы. Мазохизму и садизму Фромм противопоставляет любовь как «продуктивную ориентацию» — здесь активность и творчество соединяют человека с природой, другими людьми и с самим собой, здесь нет ни господства, ни подчинения.

[19] *Рейк* Теодор (1888—1969) — американский психоаналитик австрийского происхождения. Ученик Фрейда, преподавал психоанализ в Берлине и Вене до прихода нацистов к власти. В 1938 г. обосновался в США. Автор многочисленных работ по прикладным аспектам психоанализа.

[20] *Салливан* Харри Стэк (1892—1949) — американский психиатр, создатель теории «межличностной психиатрии». Подобно К. Хорни и Фромму, был виднейшим представителем неофрейдизма. Отвергая биологизаторство Фрейда, Салливан обращает основное внимание на межличностные отношения, коммуникацию между людьми.

[21] *Швейцер* Альберт (1875—1965) — немецкий философ, теолог, врач, музыковед. В 1913 г. на собственные средства основал в Африке (Ламбарене) больницу для прокаженных, где и работал до конца своих дней. Известен своими антивоенными выступлениями. В этическом учении Швейцера главным является принцип «благоговения перед жизнью», который должен стать исходным пунктом новой универсальной космической этики. Критерием развития культуры Швейцер считал достигнутый обществом уровень гуманизма. В 1952 г. ему была присуждена Нобелевская премия мира. См.: *Швейцер А*. Культура и этика. М., 1973.

[22] *Тиллих* Пауль (1886—1965) — немецкий протестантский теолог и философ, представитель христианского социализма, с 1933 г. в эмиграции в США.

[23] *Ригведа* — одна из 4 частей Вед. Веды («веда» на санскрите — знания, ве́дение) — совокупность древнейших текстов на древнеиндийском языке, созданных с середины второго тысячелетия до н. э. по VI в. до н. э. Веды состоят из «Ригведы» (гимны), «Яджур веды» (жертвенные ритуалы), «Самаведы» (напевы) и «Атхарваведы» (заклинания).

[24] *Квакеры* — протестантская секта, возникшая в Англии в XVII в. Вероучение квакеров отвергает всякую внешнюю обрядность, необходимость духовенства. Единственным источником веры является св. писание. Истина веры проявляется в озарении внутренним светом, «озарении св. духом». Строгая аскетическая мораль квакеров предполагает обязательность труда для всех членов общины, безусловную честность в отношениях между людьми, благотворительность, пацифизм.

[25] *Кэмпбелл* Дж. (р. в 1904) — американский историк литературы, специалист по древнеиндийской мифологии и религии, последователь

К. Г. Юнга. Важнейшими работами являются: «Герой с тысячью лиц», «Маски бога», «Мифический образ».

[26] *Маймонид* (1135—1204) — средневековый еврейский философ, был лейб-медиком султана Салах-ад-дина. Главный философский труд «Путеводитель колеблющихся».

[27] *Экхарт* Иоганн, или Майстер Экхарт (ок. 1260—1327) — немецкий богослов и философ, крупнейший представитель средневекового немецкого мистицизма. В 1329 г. 28 положений его учения были осуждены как ложные папской буллой. Мистическая философия Экхарта оказала значительное влияние на немецкую богословскую и философскую мысль, в том числе и на современную.

А. КАМЮ. МИФ О СИЗИФЕ

Альбер Камю родился 7 ноября 1913 г. в небольшом городке Мондови, недалеко от Константины, во Французском Алжире. Его отец, Люсьен Камю, в 1914 г. погиб в битве на Марне. Оставшаяся без кормильца семья перебирается в провинциальную столицу — г. Алжир. Семья живет в крайней нужде, и в среднюю школу Камю поступает только благодаря стипендии, полученной в результате инициативы одного из учителей начальной школы, обратившего внимание на незаурядные способности подростка. Окончание лицея в 1930 г. совпадает с первыми симптомами туберкулеза. Камю начинает готовиться к поступлению в университет, знакомится с преподавателем философии Ж. Гренье, под руководством которого пишет работу «О соотношении эллинизма и христианства в трудах Плотина и Августина». Однако Камю не допускают к сдаче вступительного экзамена по состоянию здоровья.

В 1935 г. начинается литературная и театральная деятельность Камю. Он играет классические роли в театре, планирует написать эссе о романах А. Мальро (главы «Театр» и «Завоевание» в «Мифе о Сизифе», возможно, восходят к этим поискам середины 30-х гг.). Первый сборник рассказов Камю «Изнанка и лицевая сторона» вышел в 1937 г. Участие Камю в политической жизни началось с членства во Французской компартии в 1934—37 гг. Он принимал активное участие в кампании в поддержку Испанской республики. В 1938 г. его друг Паскаль Пиа основывает леволиберальную газету «Республиканский Алжир», в которой Камю публикует ряд острых статей о положении коренного населения. В 1938 г. он пишет пьесу «Калигула» (поставлена лишь в 1945 г., с Жераром Филипом в главной роли), инсценирует «Братьев Карамазовых» в театре «Экип».

В начале второй мировой войны Камю попытался вступить добровольцем в армию, но был признан негодным по состоянию здоровья — вновь препятствием являлся незалеченный туберкулез. В сентябре 1939 г. местные власти, недовольные статьями Камю, воспользовались военным положением и фактически выслали его из Алжира. Камю едет в Париж и недолгое время сотрудничает в газете «Пари-суар». С 1943 г. он принимает активное участие в движении Сопротивления. В нелегально издаваемой газете «Комба» печатается первое из его «Писем немецкому другу». После освобождения Парижа на сцене появляются пьесы Камю «Недоразумение» и «Калигула». В 1947 г. он публикует роман «Чума» и прекращает сотрудничество с изменившей свою политическую линию газетой «Комба». Во Франции происходит резкая поляризация политических партий. Некоторое время Камю оставался в рядах левой интеллигенции, но с выходом его философского эссе «Бунтующий человек» происходит размежевание с Сартром и другими сторонниками «третьего пути». После полемики с Сартром и его последователями из журнала «Тан модерн» Камю порывает с левыми. Его политические выступления по поводу волнений в Берлине в 1953 г., во время венгерских событий 1956 г., его примиренческая позиция во время колониальной войны в Алжире активно используются правыми средствами массовой информации.

Во второй половине 50-х гг. Камю осуществляет еще ряд инсценировок (последняя — «Бесы» Достоевского), пишет несколько художественных произведений, наиболее заметным среди которых является роман «Падение». В 1957 г. ему была присуждена Нобелевская премия по ли-

тературе. В 1959 г. он начал работу над новым романом «Первый человек», который так и остался незавершенным: 4 января 1960 г. Альбер Камю погиб в автомобильной катастрофе.

«Миф о Сизифе» был начат в сентябре 1940 г. в Лионе, куда судьба забросила Камю после вступления немецких войск в Париж. В конце 1940 г. Камю приезжает в Алжир (Оран), где и завершает «Миф о Сизифе». В 1942 г. Камю возвращается во Францию, чтобы вступить в ряды Сопротивления (организация «Комба»). В том же году его повесть «Посторонний» и эссе «Миф о Сизифе» публикуются издательством «Галлимар». «Миф о Сизифе» воспринимался в годы оккупации как призыв к борьбе. Эссе понималось многими как философский ключ, с помощью которого необходимо читать художественные произведения Камю. Первый опыт такого прочтения — вышедшая в 1943 г. статья Сартра «Объяснение «Постороннего», которая стала своего рода программным документом философов и литераторов-экзистенциалистов. Хотя и в «Мифе о Сизифе», и особенно в последующих философских и художественных произведениях Камю есть немало положений, которые радикально расходятся с экзистенциалистской трактовкой «удела человеческого», в историю французской философии «Миф о Сизифе» вошел как «манифест атеистического экзистенциализма».

В первом издании «Мифа о Сизифе» в качестве приложения была включена вошедшая впоследствии в основной текст глава «Достоевский и самоубийство». Этюд о Кафке был впервые опубликован в 1943 г. в журнале «Арбалет»; во всех последующих изданиях он публикуется как приложение к «Мифу о Сизифе».

Перевод выполнен А. М. Руткевичем по изданию: *Camus A.* Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. Paris, Gallimard, 1942.

[1] *Пиа* Паскаль — друг Камю, вместе работали сначала в основанной П. Пиа газете «Республиканский Алжир» в 30-е гг., затем в газете «Комба», директором которой в 1944 г. стал Пиа и где регулярно печатались статьи Камю.

[2] *Пиндар* (ок. 518—442 или 438 гг. до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик. Возможно, Камю обратил внимание на это двустишие, читая П. Валери. Оно использовалось последним в качестве эпиграфа к стихотворению «Морское кладбище».

[3] Речь идет о покаянии и отречении Галилея от своих «заблуждений», то есть гелиоцентрической системы, во время суда над ним римской инквизиции в 1633 г.

[4] *Ла Палисс* (наст. имя Жак де Шабанн, 1470—1525) — маршал Франции, участник «итальянских походов», погиб в битве при Павии. В песне, сложенной о его храбрости солдатами, каждый куплет заканчивался словами: «За четверть часа до смерти он был еще жив». В результате имя храброго военачальника вошло в пословицу: тривиальные суждения, плеоназмы типа «масло масляное» стали называться во Франции «лапалиссадами». Очевидно, что Камю упоминает Ла Палисса вне всякой связи с «лапалиссадами»; речь идет о храбрости простоватого воина.

«в безмолвии сердца, подобно Великому Деянию алхимиков» — Великое Деяние понималось средневековыми алхимиками не только как изготовление философского камня, способного превращать металлы в золото, но символически, как внутреннее преображение, переход души от состояния, в котором преобладает материальное начало, к духовному просветлению, познанию Абсолюта. В абсурдном мире Камю «в безмолвии сердца» рождается мысль о самоубийстве.

Перегрин, по прозвищу Протей,— греческий философ-киник середины II в. н. э., некоторое время состоял в одной из христианских общин, но затем был изгнан из нее. Скитался по различным областям Римской империи, во время Олимпийских игр 165 г. покончил жизнь самосожжением в Олимпии, желая уподобиться Гераклу, почитаемому среди киников. Хотя о Перегрине упоминают многие авторы, основным источником информации о нем является памфлет Лукиана «О смерти Перегрина». См.: *Лукиан.* Избранные атеистические произведения. М., 1955.

Лекье Жюль (1814—1862) — французский философ, один из первых представителей неокритицизма.

«Развлечение» Паскаля. Б. Паскаль (1623—1662) — французский философ и ученый, в своих «Мыслях» так писал о «развлечении»: «Люди не властны уничтожить смерть, горести, полное свое неведение, вот они и стараются не думать об этом и хотя бы таким образом обрести счастье... Развлечение — единственная наша утеха в горе и вместе с тем величайшее горе: мешая думать о нашей судьбе, оно незаметно ведет нас к гибели. Не будь у нас развлечения, мы ощутили бы такую томительную тоску, что постарались бы исцелить ее средством не столь эфемерным. Но развлечение забавляет нас, и мы, не замечая этого, спешим к смерти». *Франсуа де Ларошфуко.* Максимы. *Блез Паскаль.* Мысли. *Жан де Лабрюйер.* Характеры.— М., 1974, с. 147—148.

«Забота» — термин из «Бытия и времени» М. Хайдеггера, характеризующий человеческое существование в целом. В заботе соединяются три структурных момента, модуса экзистенции, являющиеся и тремя измерениями времени: 1) устремленность за пределы своего существования, проект (будущее); 2) заброшенность в мир (прошлое); 3) падение в мир, растворение в повседневности (настоящее). Тема заботы и ранее неоднократно возникала в художественной литературе и философии в качестве универсальной характеристики человеческого бытия, например в виде «мрачной заботы» у Горация или в конце второй части «Фауста» Гете. Но у Хайдеггера забота стала соединять в себе все стороны существования. Такое пессимистическое видение человеческого удела подвергалось критике представителями религиозной философии, противопоставлявшими миру повседневной заботы надежду и веру. Французские философы-экзистенциалисты использовали термин «забота», но скорее метафорически, чем строго философски — для них оно не имело значения единства трех модусов времени. Сартр отрицает это единство — экзистенция («для-себя-бытие») являет собой непрерывный выход за собственные пределы, тогда как «в-себе-бытие» остается тождественным себе и неподвиж-

ным (ему принадлежит все прошлое). Камю вообще не ставит вопроса о временной структуре экзистенции.

10 *Аристотель*. Метафизика, IV, 8, 15—20.— Сочинения в 4 т. М., 1975, т. 1, с. 144.

11 *«Познай самого себя» Сократа* — изречение «Познай самого себя», начертанное на храме Аполлона в Дельфах, по преданию, принадлежит не Сократу, а Хилону — одному из семи греческих мудрецов. Однако в истории философии оно связывается с учением Сократа — это изречение как бы определило направление его поисков истины, переход от умозрительной натурфилософии предшественников Сократа к теории познания, логике, этике, человеческому самопознанию. Сократовское «я знаю, что ничего не знаю» означало ограничение человеческого разума в сравнении с божественной мудростью, но в то же самое время Сократ считал, что знание возвышает человека, уподобляет его богам. Рационализм Сократа, его стремление найти всему сущему соответствующее определение, по мнению Камю, суть «бесплодные игры с великими предметами», так как «вне всяких определений остается само сердце».

12 *Ницше Ф*. Так говорил Заратустра. Спб., 1913, с. 195. У Камю имеется пропуск в цитате, перевод несколько изменен.

13 Камю цитирует произведение С. Кьеркегора «Болезнь к смерти». Отрывок из данного произведения см.: Антология мировой философии. М., 1971, т. 3, с. 731—732.

14 *Шестов* Лев (1866—1938) — русский философ и писатель, с 1920 г. жил в Париже. Отталкиваясь от идей Достоевского и Ницше, создал учение о трагической абсурдности человеческого существования, о независимости индивида от каких бы то ни было природных или социальных закономерностей, общезначимых истин или общеобязательных моральных норм. Философскому разуму Шестов противопоставляет божественное откровение.

15 *Шелер* Макс (1874—1928) — немецкий философ, один из основоположников философской антропологии, автор ряда работ по аксиологии, социологии знания и другим философским дисциплинам. Находился под влиянием феноменологии Гуссерля; в частности, использовал учение последнего об интуитивном созерцании сущностей (эйдосов) для обоснования своего религиозно-философского учения.

16 «Горький аристократизм Ибсена». *Ибсен* Генрик (1828—1906) — норвежский драматург, на творчество которого некоторое влияние оказали идеи Кьеркегора и Ницше. Камю имеет в виду, вероятно, пьесы «Бранд» и «Враг народа».

17 *Гуссерль* Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии — науки о феноменах сознания. Философия как «строгая наука» должна, по Гуссерлю, найти последние самоочевидные принципы, каковыми не могут быть догматические утверждения о мире в «естественной установке» сознания, характерной как для

наивного реализма здравого смысла, так и для науки. Все эти утверждения сомнительны, изменчивы. Необходимо очистить сознание от всех утверждений о реальности — для этого Гуссерль предложил метод феноменологической редукции, то есть «взятия в скобки» всех суждений в «естественной установке». Результатом редукции является «чистое сознание», совокупность интенциональных актов, истинность которых не вызывает никаких сомнений. Учение Гуссерля об «усмотрении сущностей» многими чертами напоминало платоновский идеализм, особенно в ранних «Логических исследованиях», на которые ссылается Камю. С этим связана критика последнего — в феноменологии он видит род платонизма. Творчество Гуссерля, однако, оказало значительное влияние на философов-экзистенциалистов — Хайдеггера, Сартра, Мерло-Понти, использовавших феноменологический метод Гуссерля, но отвергнувших его трансцендентальный идеализм и учение о «чистых сущностях».

18 *«The time is out of joint»* («Порвалась дней связующая нить»).— *Шекспир.* Гамлет, акт 1, сцена 5 (пер. Б. Пастернака).

19 *Лойола* Игнатий (1491? — 1556) — испанский дворянин, деятель контрреформации, основатель ордена иезуитов («Общества Иисуса»). Среди предписаний Лойолы в его «Духовных упражнениях» содержится и упоминаемое Камю «жертвоприношение интеллекта», ибо главной целью является абсолютное подчинение божественной воле, очищение души от страстей, гордыни своевольных помыслов. В педагогической практике иезуитов, в жизни монахов ордена это предписание превращалось в требование беспрекословного подчинения нижестоящих вышестоящим.

20 *«Как писал аббат Галиани мадам д'Эпине».* Ф. Галиани (1728—1787) — аббат, итальянский дипломат, экономист, писатель. Был секретарем посольства Неаполитанского королевства в Париже, где поддерживал связи с энциклопедистами. В экономических трудах («Деньги», «О торговле хлебом») подвергал критике теории физиократов. Наряду с другими литературными трудами получила известность его переписка с мадам д'Эпине (Луизой Тардье д'Эскавель, 1726—1783), французской писательницей, покровительницей Ж. Ж. Руссо, принимавшей в своем салоне многих знаменитых людей века или переписывавшейся с ними.

21 *Бергсон* Анри (1859—1941) — французский философ, представитель философии жизни. В учении Бергсона сущность жизни непостижима для интеллекта, она улавливается лишь с помощью интуиции, которая отождествляется с «длительностью» — иначе говоря, интуиция есть постижение жизнью самой себя. Камю сравнивает феноменологию Гуссерля с интуитивизмом Бергсона, подчеркивая отличие феноменологии, которая не содержит каких бы то ни было метафизических утверждений: если у Бергсона имеется «сценарий», то есть космическое течение жизни («жизненный порыв»), то феноменолог Гуссерль берет подобные утверждения «в скобки», интенциональные акты сознания конституируют предмет познания.

22 *Плотин* (ок. 204/205—269/270) — древнегреческий философ, основатель неоплатонизма. Его философия оказала огромное влияние

на христианское богословие. Камю подчеркивает связь платонизма и неоплатонизма с теологией, «приучение разума к духу вечности».

23 *Эвридика* — в греческой мифологии жена Орфея, умершая от укуса змеи; за нею в Аид спускается Орфей, получает разрешение вывести Эвридику на землю, при условии, что он не взглянет на нее прежде, чем приведет в свой дом. Орфей нарушил запрет, по дороге оглянулся, и Эвридика осталась в царстве мертвых.

24 *Гренье* Жан — учитель и друг Камю, преподаватель философии в лицее, оказал на Камю значительное идейное и личное влияние в начале 30-х гг. Ему посвящена книга Камю «Бунтующий человек» (1951).

25 *Алэн* (псевдоним Эмиля Шартье, 1868—1951) — французский философ, оказал значительное влияние на ряд виднейших французских философов и писателей как своими философскими эссе, так и своей педагогической деятельностью.

26 *Г-жа Ролан* (Жанна Мари Ролан де ла Платьер, 1754—1793) — супруга Ж. М. Ролана, крупного политического деятеля времен Великой французской революции, министра внутренних дел в правительстве жирондистов. Принимала активное участие в политической жизни, в ее салоне собирались ведущие представители партии жирондистов. Была казнена якобинцами.

27 *Руссо* Жан Жак (1712—1778) — французский философ и писатель, представитель Просвещения. В «Рассуждении о начале и основаниях неравенства между людьми» Руссо противопоставляет цивилизации, испорченной частной собственностью, деньгами, насилием, угнетением, «естественное состояние» человека. Это послужило поводом для насмешек Вольтера, писавшего: «Никогда не было употреблено более ума на то, чтобы вселить в нас желание стать животными; хочется ходить на четвереньках, читая ваш труд. Однако вот уже более шестидесяти лет, как я потерял эту привычку и чувствую, что мне, к несчастью, не вернуться к ней; я оставляю этот естественный способ передвижения тем, кто более достоин его, чем вы и я».

28 *Экклесиаст* — книга, входящая в состав Библии, авторство которой приписывается царю Соломону. Камю не принимает трактовки образа Дон Жуана, исповедующего философию смирения, мудрого спокойствия на склоне лет.

29 *Тирсо де Молина* (псевдоним Габриэля Тельеса, 1583—1648) — испанский драматург, автор более 400 комедий (до нас дошло 83). В 1600 г. принял монашеский постриг, что не мешало ему писать светские произведения и принимать участие в заседаниях Поэтической мадридской академии. Правда, в 1625 г. его едва не сослали в отдаленный монастырь за писание комедий, несовместимых с монашеским званием. Наибольшую известность получила пьеса «Севильский озорник, или Каменный гость», написанная предположительно между 1619 и 1623 гг. Впервые была напечатана в 1630 г. Образ Дон Хуана

(Дон Жуана во французском произношении) привлекал к себе многих писателей и драматургов — Мольера, Пушкина, Гофмана, Кьеркегора и многих других.

[30] *Оскар Владислас де Любич-Милош* (1877—1939) — французский писатель и поэт литовского происхождения. Начинал как поэт-символист, позднее его творчество приобретает характер религиозного поиска Абсолюта, он пишет ряд мистических произведений. В пьесе «Мигель Маньара» (1913) речь идет об одиноком, испытывающем раскаянье за содеянное, муки совести Дон Жуане.

[31] *Обитатель Сириуса.* В «Микромегасе» Вольтера (1752) главным героем является Микромегас, обитатель Сириуса, который, обладая гигантскими размерами, рассматривает в микроскоп жителей Земли и с удивлением признает у них наличие разума, ведет с ними философскую беседу. Вводя образ инопланетянина, Вольтер дает нам возможность взглянуть на человечество как бы со стороны, посмеяться над философскими и теологическими предрассудками своего времени.

[32] *Сигизмунд* — герой пьесы Кальдерона «Жизнь есть сон».

[33] *Протей* — в греческой мифологии морское божество, обладающее способностью принимать облик различных существ. Эта изменчивость облика, постоянные трансформации божества еще в древнегреческой философии привели к употреблению его имени для обозначения вечно обновляющейся, приобретающей многообразные формы материи. Часто этот образ использовался и как аллегория в искусстве.

[34] *Лекуврёр* Адриенна (1692—1730) — знаменитая французская актриса, исполнительница ролей в драмах Расина, Корнеля, Мольера.

[35] *«Завоевателя... смысл этого слова не зря изменился...»* — Камю имеет в виду роман А. Мальро «Завоеватели», где главный герой романа, Гарин, принимающий активное участие в китайской революции, является воплощением той жизненной установки, о которой пишет Камю. Камю воспроизводит мироощущение и других героев романов Мальро — «Удел человеческий», «Надежда».

[36] *«Прометей, родоначальник современных завоевателей».* Прометей в греческой мифологии — титан, благодетель человечества (по некоторым источникам и создатель людей из воды и земли). Согласно Эсхилу, «все искусства у людей от Прометея», выкравшего у богов огонь для людей, за что он был прикован к горам Кавказа и мучим орлом, клевавшим его печень. Миф о Прометее, герое-бунтаре, выступившем против богов, неоднократно воспроизводился в европейской литературе — в этом смысле он используется и Камю: «завоеватели» принимают участие в социальной революции, но в основании их действий лежит «метафизический бунт».

[37] *Гора Елеонская* — в евангелиях та гора, на которой находится Гефсиманский сад, где Иисус Христос молился, чтобы, если возможно, мино-

вала его «чаша сия», куда предавший его Иуда приводит «множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных», чтобы арестовать Христа.

38 *«Ему достаточно своей Абиссинии».* Имеется в виду французский поэт А. Рембо (1854—1891), который, будучи в расцвете сил и таланта, бросил поэтическое творчество и, стремясь заработать побольше, уехал в качестве торгового служащего в Абиссинию.

39 *«Этика».* Речь идет о произведении Спинозы.

40 *«В выпуске за декабрь 1876 года приведено рассуждение «логического самоубийцы».* Камю ошибается — это октябрьский выпуск «Дневника писателя» за 1876 г. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1981, т. 23, с. 147—148.

41 *«Две цитаты могут проиллюстрировать полный метафизический переворот, приводящий писателя к совершенно иным откровениям. Так как рассуждения логического самоубийцы вызвали протесты критиков, в следующих выпусках «Дневника» он развивает свою мысль и заключает: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого (ибо без него следует самоубийство), то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно».*

Цитата не совсем точна, слова в скобках («ибо без него следует самоубийство») являются переносом несколько измененного окончания предшествующей фразы: «Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собой самоубийство. Отсюда и обратное нравоучение моей октябрьской статьи: «Если убеждение в бессмертии так необходимо...» (*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 т. Л., 1982, т. 24, с. 49).

Таким образом, цитируемые Камю слова принадлежат октябрьскому выпуску, но они воспроизводятся и комментируются в декабрьском. Никакого «метафизического переворота» у Достоевского между октябрьским и декабрьским выпусками не было. Столь же неверно связывать это предполагаемое Камю изменение позиции с «протестами критиков». Критика, на которую отвечал Достоевский в декабре, имела вовсе не религиозный характер (подразумеваемый Камю) — Достоевский отвечал русским нигилистам с их «чугунными понятиями». Поэтому он развил те же самые мысли, что были в октябрьском выпуске, но уже в форме «нравоучения», которого он не дал ранее лишь потому, что ему «показалось стыдно предположить, даже в самом простодушном из читателей, столько простоты, чтобы он сам не догадался о подкладке статьи и цели ее, о нравоучении ее. Для меня самого цель была столь ясна, что я невольно предполагал, что она ясна для всякого» (там же, с. 46).

Эти фактические ошибки Камю не случайны. Они связаны с его желанием зачислить Достоевского в ряды философов и писателей — «абсурдистов», с тем отличием, что Достоевский непоследователен, совершает религиозный «скачок» в результате «метафизического переворота». Отсюда же стремление Камю отождествить воззрения Достоевского с воззрениями таких его героев, как Кириллов и Иван Карамазов.

[42] *Сизиф* — в греческой мифологии сын царя эолян Эола и Энареты. Камю воспроизводит ряд мифологических сказаний о Сизифе, но опускает то, что традиция рисовала Сизифа хитрым стяжателем, корыстолюбивым разбойником, который убивал путников, придавливая их огромным камнем (отсюда и наказание в Аиде). Камю отталкивался от другой традиции, которая, начиная с не дошедшей до нас трагедии Крития, изображала Сизифа героем богоборцем, противостоящим своей хитроумностью произволу богов.

[43] *Эдип* — в греческой мифологии царь фиванский, убивший по неведению своего отца и женившийся на собственной матери (см. прим. к «Будущему одной иллюзии» Фрейда). Узнав о содеянном, Эдип выкалывает себе глаза и странствует по Греции в сопровождении дочери — Антигоны. Камю пишет о «непомерной речи» Эдипа, говорящего «все хорошо», но эта трактовка образа Эдипа в драме Софокла «Эдип в Колоне» является по меньшей мере спорной.

[44] *Кафка* Франц (1883—1924) — австрийский писатель. Упоминаемые Камю роман-притча «Процесс» и рассказы «Превращение» и «В исправительной колонии» опубликованы по-русски в издании: *Кафка Ф.* Роман. Новеллы. Притчи. М., 1965. Роман «Замок» опубликован в журнале «Иностранная литература» (1988, № 1—3).

Ж. П. САРТР. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ — ЭТО ГУМАНИЗМ

Жан Поль Сартр родился 21 июня 1905 г. в Париже. Детские и юношеские годы будущего философа и писателя были описаны им самим в автобиографическом произведении «Слова» (русский перевод: *Сартр Ж. П.* Слова. М., 1966). Закончив привилегированное высшее учебное заведение Эколь Нормаль, отслужив положенный срок в армии, Сартр преподает философию в лицее в Гавре. В 1933—1934 гг., находясь на стажировке в Берлине, он знакомится с феноменологией Эдмунда Гуссерля и получает представление об экзистенциализме Мартина Хайдеггера (основательное знакомство с трудами этого мыслителя состоялось только в конце 30-х гг.).

Уже первые работы Сартра показывали, в каком направлении он намеревался развивать феноменологию Гуссерля. В «Трансцендентности Эго» (1934), «Воображении» (1936), «Эскизе теории эмоций» (1939), «Воображаемом» (1940) Сартр подвергает критике трансцендентальный идеализм и развивает учение о ничем не детерминированном, спонтанном творчестве экзистенции. Сартр отрицает применимость научных методов при исследовании человеческой психики, критикует натурализм в психологии (включая и психоаналитическое учение о бессознательном). В романе «Тошнота» (1938) и в сборнике рассказов «Стена» (1939) уже присутствуют отдельные тезисы экзистенциализма Сартра.

Работу над фундаментальным трактатом «Бытие и ничто» прервала война. Сартр был мобилизован и после полугода участия в «странной войне» попал в плен. Умело изобразив тяжелое заболевание, он вышел из лагеря и начал преподавать философию в парижском лицее, принимал участие в движении Сопротивления. В годы оккупации он завершает «Бытие и ничто» (1943), у него складывается целостная концепция человеческого существования. В той или иной мере это учение о человеке раскрывается в художественных образах романов Сартра («Дороги свободы», т. 1—3, 1945—1949) и его пьес: «Мухи» (1943), «За запертой дверью» (1945), «Мертвые без погребения» (1946), «Грязные руки» (1948), «Дьявол и господь бог» (1951), «Затворники Альтоны» (1960) и др. На основе предложенного в «Бытии и ничто» метода экзистенциального психоанализа Сартр пишет исследования о творчестве Бодлера, Жене, Флобера.

В 1960 г. выходит первый том «Критики диалектического разума». В предисловии к этой работе Сартр писал: «Я считаю марксизм непреходящей философией нашего времени»; собственный «экзистенциализм» он рассматривал как дополнение марксистской теории общества.

С середины 40-х гг. Сартр принимает активное участие в политической жизни Франции. В конце 40 — начале 50-х гг. он пытался основать партию, которая должна была выражать интересы и настроения левой интеллигенции. В 1952 г. Сартр публикует статью «Коммунисты и мир», в это время начинается его сотрудничество с французскими коммунистами (неоднократно прерывавшееся и противоречивое). Сартр дважды приезжал в СССР, поддерживал революцию на Кубе, выступал против французских колониальных войн во Вьетнаме и в Алжире, против американской войны во Вьетнаме.

После майских событий 1968 г. Сартр поддерживает различные левоэкстремистские группировки, становится редактором маоистского журнала «Дело народа», подвергает критике коммунистические партии за «оппортунизм». В 1974 г. выходит книга «Бунт — дело правое».

Сартр был одним из основателей и главным редактором леворадикальной газеты «Либерасьон».

В 1964 г. Сартр отказался от присужденной ему Нобелевской премии по литературе. Многие его работы остались незаконченными и вышли после смерти автора (15 апреля 1980 г.): второй том «Критики диалектического разума», «Тетради о морали», сценарий фильма о Фрейде и др.

Работа «Экзистенциализм — это гуманизм» вышла в 1946 г., это текст лекции, прочитанной Сартром. В ней он излагает основные тезисы своего трактата «Бытие и ничто», хотя в известной мере пересматривает односторонне негативную концепцию свободы. В том же году появились его статья «Картезианская свобода» и очерк «Материализм и революция», в которых идеи лекции «Экзистенциализм — это гуманизм» получают дальнейшее развитие.

Перевод выполнен А. А. Саниным по изданию: *Sartre J.— P.* L'existentialisme est un humanisme. Paris, Les Editions Nagel, 1946.

[1] *Золя* Эмиль (1840—1902) — французский писатель. Принимал активное участие в культурной и политической жизни (дело Дрейфуса). В соответствии со своей теорией «экспериментального романа» написал 20 томов генеалогии «Ругон-Маккары. Естественная и социальная история одной семьи в эпоху Второй империи». Золя стремился с помощью методов психологии и физиологии показать механизмы, управляющие жизнью его героев. В романе «Земля», посвященном повседневной жизни французских крестьян, много натуралистических сцен, поведение и мышление героев романа определяется физиологическими потребностями, инстинктами.

[2] *Ясперс* Карл (1883—1969) — немецкий философ-экзистенциалист. Начинал свою научную и педагогическую деятельность как психиатр, является автором работы «Общая психопатология» (первое издание 1913 г.). В 20—30-е гг. создает свой вариант экзистенциальной философии. Философствовать для Ясперса — значит не заниматься системосозидательством, но высвечивать положение человека в мире. В «пограничных ситуациях» (болезнь, страдание, вина, смерть) человеку открывается его конечность, но одновременно и его связь с бытием. Основные категории философии Ясперса — свобода, историчность, коммуникация. Помещенная в мир исторического становления, экзистенция абсолютно свободна; человек выбирает, «создает себя» независимо от какой бы то ни было внешней детерминации. Бытие в учении Ясперса предстает как: 1) предметное бытие; 2) экзистенция, или свободное, необъективируемое человеческое существование; 3) трансценденция, или «всеобъемлющее» как рационально непостижимый предел всякого бытия и мышления. Перед лицом предметного бытия мышление есть «ориентация в мире»; перед лицом экзистенции мышление предстает как ее «высветление»; мышление перед лицом трансценденции является попыткой выразить невыразимое с помощью «шифров». Отношение к трансценденции определяется Ясперсом как философская вера. Соотнесенность экзистенции с трансценденцией осуществляется в акте коммуникации, то есть личностного общения в «истине». Трансценденция непостижима, поэтому для достижения ее необходим рационально не осмысливаемый

«скачок». Он происходит в пограничной ситуации, когда человек стоит перед лицом «ничто» и испытывает «крушение». Тогда мир и все сущее ниспровергается и исчезает, становится свободным духовный взгляд на бытие. Хотя Ясперс отвергал догматическое богословие, его «теистический экзистенциализм» непосредственно связан с христианским вероисповеданием.

[3] *Марсель* Габриэль Оноре (1889—1973) — французский философ и драматург, представитель «христианского экзистенциализма», или «христианского сократизма», как он начал называть свое учение после осуждения экзистенциализма в папской энциклике 1950 г. В центре внимания Марселя находились такие темы, как конкретность человеческого существования, диалог с другим, противопоставление двух главных сфер: бытия и обладания. Подвергая критике Сартра и других экзистенциалистов-атеистов, Марсель писал о надежде и встрече человека с богом в вере. Основные произведения: «Метафизический журнал» (1927), «Быть и иметь» (1935), Homo Viator (1946), «Мистерия бытия» (1951).

[4] *Хайдеггер* Мартин (1889—1976) — немецкий философ-экзистенциалист. В трактате «Бытие и время» (1927) ставит центральный для всех своих последующих работ вопрос о смысле бытия. В первый период творчества пытался решить этот вопрос путем феноменологического рассмотрения человеческого существования («здесь-бытия»), поскольку лишь ему бытие «открыто». Онтологическую основу человеческого существования Хайдеггер видит во временности, конечности человека, его «заброшенности» в мир. Поэтому время становится самой существенной характеристикой бытия. Три модуса времени (прошлое, настоящее и будущее) образуют три структурных элемента существования как «заботы». Подлинно человек существует лишь в том случае, если господствующим является модус будущего, если человек активно выбирает самого себя, выходит за собственные пределы. Перевес настоящего приводит к растворенности в мире повседневности, безличности. Поскольку человек конечен, то подлинное существование есть «бытие-к-смерти»: открытым бытию человек становится перед лицом «ничто». В середине 30-х гг. в творчестве Хайдеггера наступает поворот, он отходит от экзистенциалистски-личностного рассмотрения бытия, возникает учение о языке как «доме бытия». Хайдеггер подвергает критике всю европейскую философскую традицию, полагая, что начиная с Платона и Аристотеля она является прогрессирующим «забвением бытия». Он отвергает экзистенциализм как метафизическое и субъективистское учение, ведет полемику с Сартром («Письмо о гуманизме»).

[5] Французские экзистенциалисты-атеисты, о которых пишет Сартр, это А. Мальро, А. Камю, М. Мерло-Понти, ученики и последователи Сартра (С. де Бовуар и др.), группировавшиеся вокруг журнала «Тан модерн».

[6] *Дидро* Дени (1713—1784) — французский философ-материалист, писатель, теоретик искусства, организатор и редактор «Энциклопедии». В философских произведениях отвергал идеализм и дуализм, считал материю единственной субстанцией, причина существования

которой находится в ней самой. Стремясь преодолеть господствовавшее механистическое понимание природы, Дидро писал о вечном движении, саморазвитии природы, предвосхитил некоторые положения эволюционизма. Рассматривал сознание как свойство высокоорганизованной материи. От деизма в ранних произведениях перешел на позиции последовательного атеизма.
Вольтер (наст. имя Франсуа Мари Аруэ, 1694—1778) — французский писатель, философ, историк, публицист эпохи Просвещения. В своих художественных и публицистических произведениях подвергал критике феодальные отношения, деспотизм, католическую церковь, выступал против религиозного фанатизма, нетерпимости, ханжества. В философских трудах отстаивал деизм, но многие положения его философии близки материализму: признавал объективное существование материи, ее вечное движение, детерминированность природных и общественных явлений; считал сознание атрибутом материи.

Сартр имеет в виду характерные для философов эпохи Просвещения представления о «естественном состоянии», о неизменности природы человека и вытекающих из нее правах человека («естественное право»). В «Антропологии с прагматической точки зрения» Канта также рассматриваются присущие всему человеческому роду черты — в этом смысле и у него «сущность человека предшествует историческому существованию». Сартр отвлекается здесь от немаловажных различий в понимании человека Кантом и французскими просветителями.

Кьеркегор Сёрен (1813—1855) — датский философ, теолог, писатель. Являлся предтечей европейского экзистенциализма. Критикуя Гегеля за растворение человеческой индивидуальности в истории мирового духа, Кьеркегор противопоставлял объективной диалектике Гегеля свою субъективную диалектику. Ее целью является постижение экзистенции в ее конкретности. На жизненном пути человека Кьеркегор различает три стадии — эстетическую, этическую, религиозную. Для перехода от этической стадии к религиозной необходим иррациональный «скачок». Религиозная вера понимается им как парадоксальное, алогичное переживание одновременно и неповторимости собственной экзистенции, и безмерности бога; полной свободы человека, выбирающего самого себя, и абсолюта, перед лицом которого индивид испытывает «страх и трепет». Кьеркегор подверг резкой критике либеральное протестантское богословие и тем самым оказал значительное влияние на ряд направлений современной теологической мысли.
Библейское сказание об Аврааме рассматривается Кьеркегором как пример «телеологического отстранения этического», то есть «скачка», перехода от этической стадии к религиозной. Испытывая веру Авраама, бог требует: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение...» (Быт. 22:2). Лишь в последнее мгновение, когда Авраам поднял руку с ножом, ангел останавливает его. По Кьеркегору, Авраам «действует в силу абсурда, поскольку это тот самый абсурд, по которому он как индивид выше общего». Если Авраам начнет размышлять, то поставит веру под сомнение, сочтет требование бога соблазном, откажется от преступного с точки зрения этики действия. Мышление, этические требования принадлежат об-

щему, тогда как вера является парадоксом. Необъяснимо, как Авраам пришел к парадоксу веры, необъяснимо и то, что он продолжает находиться в нем. «Если это не так в случае с Авраамом, то он даже не трагический герой, но убийца. Продолжать называть его отцом веры, говорить об этом людям, которые не заботятся ни о чем, кроме слов, бессмысленно». Вывод Кьеркегора: вера есть чудо, и вера есть страсть, она лежит за пределами всеобщих категорий мышления и этических норм. Сартр сводит «тревогу Авраама» к чувству личной ответственности в акте выбора, который также оказывается за пределами этических ценностей: выбранная возможность «имеет ценность именно потому, что выбрана».

9 *«Когда около 1880 г. некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль...»* Речь идет об университетской философии в условиях конфликта между III республикой и католической церковью. После смещения с поста президента маршала Мак-Магона (1879) была провозглашена «светская, демократическая и парламентская республика». Хотя окончательное отделение церкви от государства произошло только в 1905 г., уже в 80-е гг. прошлого века наблюдалась конфронтация республики с католической церковью, в частности, в связи с реформой системы образования. В этих условиях университетская философия, оставаясь идеалистической и даже спиритуалистической, противопоставляла светскую мораль церковному учению, автономную моральную личность — божественному откровению. С точки зрения Сартра, принципиальной разницы между религиозной моралью и светской буржуазной моралью нет: социальные нормы, этические предписания и идеалы в обоих случаях навязываются человеку извне, только на место бога буржуазия поставила выгодный ей социальный порядок.

10 *«Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено»*. Слова принадлежат герою романа «Братья Карамазовы» Ивану Карамазову, а не самому Достоевскому, который был решительным противником этического релятивизма и нигилизма, подвергая их резкой критике с позиций религиозного мировоззрения. На Западе Достоевского часто записывают в предтечи экзистенциализма, поскольку во многих его романах («Записки из подполья», «Бесы», «Братья Карамазовы» и др.) поднимаются те же, что в экзистенциальной философии, проблемы. Особую значимость для представителей французского атеистического экзистенциализма имели суждения и судьбы таких героев романов Достоевского, как Кириллов, Ставрогин, Иван Карамазов (см. примечания к «Мифу о Сизифе» А. Камю).

11 *Детерминизм* (от лат. determinatio — определяю) — философское учение об объективной закономерности явлений, о взаимосвязи и причинной обусловленности всех явлений природы и общества. Как и все представители экзистенциализма, Сартр является индетерминистом, то есть отвергает обусловленность человеческих поступков внешними причинами.

12 *Понж* Франсис (род. в 1899) — французский поэт, для творчества которого характерно стремление ответить на «вызов, который бросают нам вещи», очистить язык поэзии от условностей, личных пере-

живаний созерцающего мир поэта. Окружающий нас мир должен быть постигнут как бы заново, впервые, так, словно вещи могут обнаружить себя сами, без вмешательства сознания человека, независимо от накопленных человечеством культурных навыков, установок, привычек. Сартр рассматривал поэзию Понжа как родственную по духу экзистенциалистской философии, имея в виду проводимое им самим разделение «для-себя-бытия», то есть отождествленного с «ничто», с «дырой в бытии» сознания, и «в-себе-бытия», то есть мира вещей, к которому относятся и все чувственно воспринимаемые качества.

[13] *«Вооруженные силы «Сражающейся Франции».* «Сражающаяся Франция» (первоначально «Свободная Франция») — основанная в 1940 г. в Лондоне политическая и военная организация. Возглавлялась генералом Ш. де Голлем. Вооруженные силы «Сражающейся Франции» представляли собой те войска, которые после капитуляции Франции в июне 1940 г. продолжали войну против фашистской Германии. Первоначально состояли из эвакуированных из-под Нарвика частей и добровольцев, а с 1943 г. к ним присоединяются французские части в Северной Африке. Через «Национальный совет» с 1943 г. осуществлялась координация деятельности сил Сопротивления в самой Франции.

[14] *Жид* Андре (1869—1951) — французский писатель, лауреат Нобелевской премии (1947). Прославлял индивидуалистическое бунтарство; в ряде романов выступает как непримиримый критик буржуазной цивилизации. Будучи убежденным в том, что бога нет, считал целью человека поиск бога.

[15] *«Декарт писал: «побеждать скорее самого себя, чем мир».* Одно из правил нравственности Декарта: «Моим третьим правилом было стремиться всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира, и вообще приучать себя к мысли, что нет ничего такого, что было бы целиком в нашей власти, кроме наших мыслей, так что после того, как мы сделали все, что могли, в отношении внешних для нас вещей, все то, что нам не удалось, является для нас уже абсолютно невозможным» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе. Избранные произведения. М., 1950, с. 277).

[16] *Пруст* Марсель (1871—1922) — французский писатель, автор цикла романов «В поисках утраченного времени», один из основоположников модернизма в литературе XX в. Импрессионистское описание внутренней жизни сознания, потока впечатлений, переживаний уходящего, утрачиваемого времени — таковы основные черты стиля Пруста. Ценным и единственно реальным становится поток сознания, неуловимые и мимолетные впечатления, тогда как сюжет, действия героев отходят на второй план. Поскольку для экзистенциализма характерен интерес к спонтанной деятельности сознания, можно говорить о косвенном влиянии на него Пруста.

[17] *Расин* Жан (1639—1699) — французский поэт, драматург. Один из виднейших представителей классицизма, автор знаменитых трагедий «Андромаха», «Британик», «Баязет», «Митридат», «Ифигения в Авлиде», «Федра» и др.

18 *«Дороги свободы»* (1945—1949) — незавершенная тетралогия Сартра, романы «Век разума», «Отсрочка», «Смерть в душе». Отрывки неоконченного четвертого тома были опубликованы в журнале «Тан модерн» в 1949 г. В первых двух романах дается картина предвоенной Франции, в третьем описывается поражение 1940 г. и начало Сопротивления. Основные положения экзистенциалистской философии Сартра, прежде всего его учение о свободе, подлинности и неподлинности человеческого существования, воплощаются в характере и поступках основных героев тетралогии.

19 *М. Р. П.* (M. R. P.) — сокращенное название французской политической партии — Народно-республиканское движение. Основана в ноябре 1944 г. как умеренно правая партия христианско-демократической ориентации. Вместе с коммунистами и социалистами входила в первое послевоенное правительство (1946—1947 гг.). Одна из основных партий IV Республики. Потеряла влияние во второй половине 50-х гг. В результате раскола часть партии влилась в голлистский Союз демократов за V Республику. Другая часть, руководимая Ж. Леканюэ, образовала в 1966 г. Демократический центр, являющийся одной из главных партий, входящих в «Союз за французскую демократию».

20 *Аутентичность* — подлинность человеческого существования, противопоставляемая философами-экзистенциалистами «неаутентичности», понимаемой как подчинение предзаданным определениям, потеря самого себя, подчинение «диктатуре публичности». Любые формы социального существования, коллективного действия объявляются неаутентичными. По мнению Сартра, неподлинно существующий человек пребывает в «дурной вере», у него нечистая совесть, так как он перекладывает ответственность за свои поступки на природные или социально-исторические закономерности. Аутентичность, напротив, означает свободное становление, отрицание любой наличной действительности, спонтанный выход за собственные пределы, полноту ответственности за свои действия.

21 *«Кант полагает, что формального и всеобщего достаточно для конструирования морали».* Этическое учение великого немецкого философа И. Канта (1724—1804) является исходным пунктом экзистенциалистской этики. Кант отделил этику как науку о должном от причинно обусловленных событий внешнего мира. Как «вещь-в-себе» человек наделен свободой воли, его поступки не зависят от какой бы то ни было детерминации, характерной для мира явлений. Этика Канта имеет формальный характер, то есть поступок оценивается независимо от материальных обстоятельств (желаний, интересов, стремлений к пользе или любви к ближнему). Поступок морален, если соответствует категорическому императиву: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства» (*Кант И.* Критика практического разума.— Соч., М., 1965, т. 4 (1), с. 347). Таков универсальный для любого разумного существа закон морали. С точки зрения Сартра, каждый человек находится в неповторимой жизненной ситуации, нет никаких всеобщих законов нравственности, выбор осуществляется им на свой страх и риск. Подчинение каким бы то ни было внеположенным для самого человека нормам Сартр считает признаком неаутентичного существова-

ния. Однако эта позиция ведет к этическому релятивизму, к «все дозволено», и у Сартра можно обнаружить положения, приближающие его учение к кантовскому. По Канту, в другом разумном существе нужно видеть не только средство, но также и цель. Согласно Сартру, совершая свободный акт выбора, мы должны видеть в свободе другого цель саму по себе, то есть выбирать мир таким, каким мы желали бы, чтобы его выбирали и все другие люди. Однако у Канта всеобщность обеспечивается постулатами о существовании свободы воли, бессмертия, бога, тогда как у Сартра данная позиция в принципе не имеет оснований.

22 *«Мельница на Флоссе»* (1860, т. 1—3) — социально-психологический роман Дж. Элиот (псевдоним американской писательницы Мэри Энн Эванс, 1819—1880).

23 *«Пармская обитель»* (1839) — роман Стендаля (1783—1842, наст. имя Анри Бейль), выдающегося французского писателя, автора романов «Арманс», «Красное и черное», «Люсьен Левен» («Красное и белое»), в которых дается широкая картина французского общества первой половины XIX в.

24 *«Тошнота»* — первый роман Сартра (1938), в котором в яркой художественной форме изложены основные положения экзистенциализма. Герой романа, Антуан Рокантен, испытывает «тошноту», возникающую при столкновении сознания с бытием («для-себя-бытия» с «в-себе-бытием» — на языке трактата Сартра «Бытие и ничто»). Само по себе сознание прозрачно, тогда как бытие «плотно», непроницаемо, неделимо. Но в результате их взаимодействия возникает область «вязкого», «слизи», «слякоти» — т. е. человеческой повседневной жизни. Наряду с разоблачением удушающей атмосферы провинциального города, буржуазных ценностей, в романе проводится резкая критика традиционного (христианского или социалистического) гуманизма. Если в «Тошноте» гуманизм вообще рассматривался как порождение нечистой совести («дурной веры»), как лицемерие, то в 40-е гг. подлинным гуманизмом был объявлен экзистенциализм. Отсюда ссылка Сартра на свое раннее произведение, в котором вопрос о гуманизме решался иначе.

25 *Кокто* Жан (1889—1963) — французский писатель, художник, кинематографист.

26 *«...человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и — стоит сказать — к фашизму». Конт* Огюст (1798—1857) — французский философ, основоположник позитивизма. В «Системе позитивной политики» провозгласил новую «религию человечества», попытался создать «культ человека», а его последователи даже создали соответствующую церковную организацию. Хотя учение Конта о «социальном порядке» имело консервативный характер, сартровское сравнение социального учения Конта с фашизмом исторически неправомерно.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

(исторических, литературных и мифологических)

Е

Ж

З

И

К

Л

М

Т

Ф

Х

Ш

Э

Ю

Я

СОДЕРЖАНИЕ

Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод.— М.: Политиздат, 1990.—398 с.—(Б-ка атеист. лит.).
C89
ISBN 5—250—01275—2

В книгу включены произведения видных западных мыслителей — Ф. Ницше, З. Фрейда, Э. Фромма, А. Камю, Ж. П. Сартра, которые подвергают критике религиозные идеи. Некоторые из этих произведений публикуются на русском языке впервые.

Рассчитана на пропагандистов, преподавателей и студентов вузов, на всех интересующихся атеистической проблематикой.

С $\frac{0402000000-134}{079(02)-90}$ Заказ Союзкниги

ББК 86.37

*Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм,
А. Камю, Ж. П. Сартр*

СУМЕРКИ БОГОВ

Заведующий редакцией О. А. БЕЛОВ
Редактор Н. А. БАРАНОВА
Младший редактор М. В. АРХИПЕНКО
Художник А. М. ГОРЛАЧЕНКО
Художественный редактор А. А. ПЧЕЛКИН
Технический редактор Т. Н. ПОЛУНИНА

ИБ № 8810

Подписано в печать с готовых диапозитивов 23.10.89. Формат 84×108[1]/32. Бумага типографская № 1. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 21. Усл. кр.-отт. 42,42. Уч.-изд. л. 22,29. Тираж 200 000 экз. Заказ № 357. Цена 5 руб.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий».
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.

Hier ist uns die
Feder aus der Hand
gefallen
diesen
Zeichen geschrieben.
bitten um Entschuldigung
u. sich nicht um die
Deutung zu bemühen

VIEL
EICHT BE
SFLUGE AN
EN ALS IH
SEHR ZU
DORTA HAT MICH AN
DEUTSCHEN UNTER
NEIN GESAGT. DIE
ANGREIFENDER
WAEHREND DES
WIR AUF DEM
SCHOENSTEN DER
VON MEYS
DER SO

ICH NU
VON EU
TODT UN
N SCHL
ZWISCH
GEHOLT
SCHENFAHR
VIEL UND
CHEN WIR VIEL
VIELLEICHT BEGL
SFLUGE AN